

Dario Zucchello

La filosofia di Hobbes

Casa Editrice Polaris
Faenza
1997

Sommario

1. HOBBS, IL GRANDE <i>LEVIATANO</i> E IL DESTINO DELLO STATO MODERNO	3
2. INTRODUZIONE: MOTIVI DI FONDO DELLA RICERCA HOBBSIANA	4
3. HOBBS E LA SCIENZA	5
3.1 Excursus I: la <i>rivoluzione scientifica</i> tra XVI e XVII secolo	5
3.2 Hobbes, Bacone e Descartes	12
3.3 Antropologia e gnoseologia	19
3.4 Linguaggio e conoscenza	23
3.5 Epistemologia e metodo	28
4. IL PENSIERO POLITICO DI HOBBS	36
4.1 Excursus II: la situazione storico-politica	36
4.2 Antropologia e politica	38
4.3 Stato di natura e stato politico in Hobbes	40
4.4 Potere politico e potere religioso	50
4.5 Hobbes e il pensiero politico del primo Seicento: un bilancio	52
5. CONCLUSIONI: HOBBS E LE ORIGINI DELLA <i>RAGIONE</i> MODERNA	55
GLOSSARIO	57

1. Hobbes, il grande *Leviatano* e il destino dello stato moderno

<<Punto di partenza della costruzione dello Stato, in Hobbes, è la paura dello stato di natura; scopo e punto terminale è la sicurezza della condizione *civile*, statale. Nello stato di natura ognuno può uccidere chiunque, e ognuno lo sa; ognuno è nemico e concorrente di ogni altro: è il celebre *bellum omnium contra omnes*. Nella condizione *civile* e statale, invece, tutti i cittadini dello Stato hanno assicurata la loro esistenza fisica; qui regnano pace, sicurezza ed ordine. Questa è notoriamente una definizione della polizia. Stato moderno e moderna polizia sono sorti insieme e l'istituzione più essenziale di questo Stato di sicurezza è la polizia. È sorprendente che Hobbes, per connotare questa condizione di pace ottenuta grazie alla polizia, riprenda la formula di Bacone da Verulamio ed affermi che ora l'uomo si fa Dio per l'altro uomo (*homo homini deus*), dopo che nello stato di natura era valso il rapporto *homo homini lupus*. Il terrore dello stato di natura fa riunire gli individui pieni di paura, la loro paura sale all'estremo, scocca una scintilla della *ratio* e improvvisamente davanti a noi si erge il nuovo Dio.

[...]

[...] Hobbes in realtà utilizza tre diverse ed inconciliabili rappresentazioni del suo *Dio*. In primo piano sta in evidenza la famigerata immagine mitica del *Leviatano*. Accanto a questa, egli si serve di una costruzione giuridica contrattuale per spiegare la *persona* sovrana che viene ad esistenza grazie alla rappresentanza. Inoltre Hobbes - e questo mi sembra il nocciolo del suo pensiero politico - trasferisce la concezione cartesiana dell'uomo come *meccanismo animato* a quel *grande uomo* che è lo Stato, di cui fa una macchina animata dalla persona sovrano-rappresentativa>>¹.

Questa sintetica ma allo stesso tempo suggestiva prospezione sulla riflessione politica di Thomas Hobbes, veniva proposta nella conferenza *Lo stato come meccanismo in Hobbes e Descartes* (1937), in occasione del terzo centenario della pubblicazione del *Discorso sul metodo*, da una delle personalità culturali di spicco della Germania nazista, il filosofo del diritto Carl Schmitt. Il suo sforzo teorico principale, clamorosamente culminato nell'esplicito appoggio al Terzo Reich, si radicava all'interno della crisi seguita alla breve stagione democratica della cosiddetta Repubblica di Weimar, nel primo dopoguerra. Una crisi che nel ripensamento del filosofo si collocava alla fine di una parabola *moderna*, segnata in conclusione dai fallimenti del parlamentarismo liberale tra Ottocento e Novecento. In realtà, all'epoca in cui Schmitt avanzava la propria interpretazione del pensiero politico hobbesiano (che costituirà un costante punto di riferimento nella produzione successiva), l'illusione di poter orientare il corso della storia nella direzione di un superamento delle contraddizioni di quella parabola (in ultima analisi, dello *Stato moderno*), si era ormai rivelata in tutta la propria astrattezza, e all'impegno politico attivo era subentrata una emarginazione non priva (visti i tempi e il carattere spesso *personale* dello scontro tra le diverse fazioni del Reich) di qualche rischio personale.

Ritornato alla ricerca pura, Schmitt non a caso metteva al centro della propria attività scientifica il tema della *origine* e del *destino* dello stato moderno, a partire appunto da quel nodo cruciale rappresentato dal mito del grande mostro biblico, il *Leviatano*, che Hobbes aveva introdotto a incarnazione delle diverse *facce* della propria costruzione statale. La nostra esposizione del pensiero del filosofo inglese intende riproporne la fisionomia sullo sfondo della cultura scientifica e politica, nonché dei drammi storici, del

¹) C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Milano, 1986, pp. 47-8 e 50.

suo tempo, avendo innanzitutto cura di ricostruire il senso di quel *meccanicismo* e di quella *ratio* cui Schmitt alludeva come aspetti decisivi per la comprensione dell'autore.

2. Introduzione: motivi di fondo della ricerca hobbesiana

La lunga vita dell'inglese Thomas Hobbes (1588-1679) ebbe il proprio svolgimento in una delle fasi storiche più convulse dell'età moderna. Contrassegnata per un verso dall'arco che va dalle guerre di religione continentali della fine del XVI secolo alla guerra dei trent'anni, per altro da quello che copre l'affermazione stuartiana, la guerra civile, la restaurazione, fino ai prodromi della *rivoluzione gloriosa*, essa era destinata a incidere profondamente nella riflessione hobbesiana, la cui cifra potrebbe essere identificata nella esigenza di *ordine*, a livello epistemologico come a livello politico, o dalla classica dicotomia *caos - ordine*, che meglio ne focalizza i termini estremi.

Se la vita esteriore del filosofo fu sostanzialmente anonima, per molti anni all'ombra del potente casato dei Cavendish-Devonshire, la frequentazione dell'ambiente aristocratico, in qualità di precettore, gli garantì l'opportunità di significativi incontri (con Bacon, ad esempio) e soggiorni sul continente europeo, in occasione dei quali ebbe modo non solo di entrare in contatto con figure di primo piano della cultura dell'epoca (Gasendi, Mersenne, Galilei, indirettamente lo stesso Descartes), ma di seguire anche da vicino gli sviluppi del dibattito scientifico (la discussione sul copernicanesimo, la messa a fuoco del problema del metodo, l'approfondimento dello studio e delle possibilità di applicazione delle matematiche). In questo modo, alla formazione umanistico-retorica ricevuta a Oxford si sommò un interesse scientifico che Hobbes coltivò poi per tutta la vita, con contributi vari in geometria e ottica, e con un'ampia meditazione metodologica e epistemologica, documentata nei testi pubblicati, negli abbozzi e nei trattati inediti.

È lo stesso Hobbes a accennare retrospettivamente ai riferimenti cardinali della propria riflessione, individuandoli in alcuni dei protagonisti o modelli diretti della cosiddetta *rivoluzione scientifica*:

- Euclide, la cui geometria rappresentò un parametro di rigore, chiarezza e persuasività,
- Copernico, per l'apporto decisivo all'indagine sui moti planetari,
- Galilei, per lo studio del comportamento dei gravi in caduta,
- Harvey, per la definizione della circolazione sanguigna.

Evidentemente, accanto al valore paradigmatico dell'astrazione matematica, il minimo comune denominatore degli ulteriori interessi hobbesiani è costituito dal movimento, a tre diversi livelli (cielo, terra, fisiologia umana). Proprio intorno al modello deduttivo euclideo e a quello dinamico galileiano venne realizzandosi il fondamentale progetto degli *Elementa Philosophiae*, articolato nel *De Corpore* (1655), *De Homine* (1658) e *De Cive* (1642).

3. Hobbes e la scienza

3.1 Excursus I: la *rivoluzione scientifica* tra XVI e XVII secolo

Per accedere a una piena comprensione dell'universo intellettuale appena delineato, all'interno del quale si formò e operò il filosofo inglese, è necessario preliminarmente offrirne le coordinate essenziali².

Con il termine *rivoluzione scientifica* si intende un ampio e articolato movimento di ricerche e di elaborazioni teoriche, che ebbe inizio e si consolidò nel corso dei secoli XVI e XVII, e dal quale ebbero origine i principali elementi della visione razionale e scientifica del mondo³. Essa fu il risultato di una serie di innovazioni, nelle idee e nei metodi, che ha offerto gli strumenti per decifrare la struttura del *cosmo*: in questa accezione la rivoluzione scientifica si rivela il vero laboratorio della *modernità*, nel cui senso comune sono confluiti, progressivamente, concetti e procedimenti originariamente affermatasi in quei due secoli decisivi.

Schematicamente potremmo riassumerne la sostanza nei seguenti contributi essenziali:

- teorizzazione della *idealizzazione matematica* di un universo ormai *fenomenico*,
- valorizzazione della *esperienza*,
- consapevole determinazione del problema del *metodo*,
- sottolineatura della dimensione collaborativa dell'impresa scientifica,
- rilievo del nesso tra *scientia* e *utilitas*,
- piena affermazione dell'idea di *progresso*.

I primi tre aspetti sono quelli propriamente *scientifici*, gli altri, non meno importanti nella storia della civiltà occidentale, sono piuttosto contributi culturali, cruciali nella formazione della mentalità che contraddistingue il mondo moderno.

Per quanto riguarda il primo punto, possiamo senz'altro affermare che la *matematizzazione* del cosmo comportò una radicale ridefinizione del sapere, introducendo profonde istanze innovative a livello di *osservazione empirica* e *verifica sperimentale*, scardinando il prevalente atteggiamento speculativo, legato a una valutazione *qualitativa* della realtà (essenze, forme ecc.).

Certamente non mancavano in tal senso precedenti significativi, come rivela in particolare il peso che nella formazione di scienziati come Copernico, Keplero e Galilei ebbe la lezione pitagorico-platonica-neoplatonica, ben documentata all'interno della stagione rinascimentale e, per certi versi, anche della stessa cultura medievale. Tuttavia, la presenza di una tradizione neoplatonica, orientata a riconoscere una valenza ontologica alle strutture geometriche e a inserire quindi lo studio della matematica in una prospettiva propedeutica alla visione speculativa non può ridimensionare la consistenza di un altro modello, quello rappresentato dagli *Elementi* di Euclide, che divulgò un archetipo di ar-

²) Ci limitiamo per il momento a una contestualizzazione culturale. Procederemo più avanti a quella storico-politica.

³) A. Carugo, *La nuova scienza. Le origini della rivoluzione scientifica e dell'età moderna*, in AA.VV., *Nuove questioni di storia moderna*, Marzorati, Milano, 1964, p.3.

gomentazione e organizzazione scientifica destinato a grande fortuna nel corso del XVII e XVIII secolo. Così, mentre il pitagorismo dei neoplatonici, in se stesso, tendeva spesso a scadere a superstiziosa *numerologia*, chi, come Tartaglia, Stevino, Viète, Benedetti, Galilei, contribuì maggiormente al consolidamento della matematica e della fisica, condivideva un approccio metodologico che privilegiava i procedimenti piuttosto che la metafisica.

Grandi protagonisti di questa svolta furono proprio, in ambito astronomico, Niccolò Copernico (1473-1543) e Giovanni Keplero (1571-1630), in quello fisico soprattutto Galilei. Più scontato ovviamente il matematismo dei due astronomi, i quali operavano entro le consuetudini secolari della disciplina, decisamente segnata dalla contraddizione tra la teoria, fisico-metafisica, del cosmo aristotelico, imperniato sul complesso delle sfere cristalline omocentriche, e il modello matematico elaborato da Tolomeo (II secolo) per *salvare le apparenze*, che prevedeva soluzioni geometriche come *eccentrici*, *epicicli*, *deferenti*, *equanti*, che non potevano inquadrarsi nella intelaiatura cristallina di quell'universo.

Le novità della *rivoluzione astronomica* copernicana nel *De revolutionibus orbium celestium* (1543) sono per lo più note e si possono così riassumere:

- attribuzione del moto diurno degli astri alla rotazione della Terra intorno al proprio asse,
- attribuzione del loro moto annuo alla rivoluzione della Terra intorno al Sole.

Formulate, con il vecchio armamentario tolemaico degli *eccentrici* e degli *epicicli* ma anche con i vecchi pregiudizi sulla sfericità degli *orbi* celesti, le loro conseguenze astronomiche, Copernico sviluppò le sue ipotesi seguendo l'esempio dei predecessori, introducendo, in altre parole, postulazioni accessorie per *salvare le apparenze*. La diversa dislocazione dei corpi celesti era, in effetti, di per sé eversiva del modello classico. La (quasi) centralità del Sole rispetto agli orbi rotanti, la sua immobilità (per cui il sistema sarà propriamente *eliostatico* più che *eliocentrico*), la connessa *deriva* planetaria della Terra, ponevano problemi gravissimi all'impianto cosmologico e metafisico aristotelico (di cui Copernico si mostrò per lo più consapevole), ma anche problemi di ordine teologico (per lo stridore con certi passi biblici), e altri più genericamente di mentalità, legati all'impatto sul *senso comune*, impregnato della concettualità geocentrica aristotelica, perfettamente coerente con il punto di vista dell'osservatore terrestre. Tuttavia la superiorità *pitagorica* della proposta era, per lo scienziato, indiscutibile, legata in primo luogo proprio alla organizzazione semplificata del calcolo, e garantita dalla elaborazione complessiva di un vero e proprio *sistema planetario matematico*.

Se Copernico fu protagonista della prima rottura con il cosmo aristotelico-tolemaico, la svolta astronomica epocale è comunque quella rappresentata dai contributi di Keplero, il quale, pur partendo da pregiudizi (pitagorici e platonici) addirittura più marcati di quelli copernicani (come rivela già la titolazione della prima opera significativa, *Mysterium cosmographicum*, 1596) seppe rivederli di fronte a una raccolta puntuale di dati osservativi, messa a disposizione da un altro grande astronomo, Tycho Brahe (1546-1601), di cui Keplero fu assistente, che chiaramente li smentiva. Così facendo, egli avanzò anche importanti indicazioni di ordine metodologico: pur ribadendo la qualità te-

orica della ricerca astronomica e il valore euristico (orientativo per la scoperta) di un concetto come quello di *armonia cosmica*, culturalmente e teoreticamente pregiudiziale a ogni indagine, Keplero poneva l'accento sulla necessità del confronto tra i risultati speculativi e i dati osservativi corroboranti. Nell'elaborare questo *criterio della conferma empirica*, egli tenne conto della portata della conferma, affermando, per esempio, che l'ipotesi copernicana era *più vera* di quella tolemaica perché, tra le due, essa sola poteva collocare i pianeti intorno al Sole in un ordine conforme ai loro periodi di rivoluzione.

Il lavoro dell'astronomo, nella *Epitome astronomiae copernicanae* (1618), cominciava dunque con le *osservazioni*, che poi, con l'aiuto degli strumenti di misurazione, erano tradotte in lunghezze e numeri, che dovevano essere sottoposti a un trattamento geometrico, algebrico e aritmetico. Quindi si elaboravano le ipotesi, grazie alle quali le relazioni osservate erano organizzate in sistemi geometrici, che *salvavano le apparenze*. Una strategia in cui convergevano la lezione astronomica *moderna* di Brahe, sul valore decisivo dell'osservazione diretta e sulla necessità di una sua adeguata traduzione quantitativa, quella *calcolistica*, medievale ma profondamente rinnovata dagli sviluppi della matematica contemporanea, quella *speculativa*, di marca platonica, che con la propria *fede nel cosmo* guidava l'elaborazione teorica.

I risultati che lo scienziato tedesco conseguì con questo approccio metodologico trasformarono l'immagine del mondo. Sfruttando le indicazioni ricavate da Brahe dallo studio della cometa del 1577 (impossibilità di un sistema di sfere fisiche), Keplero, per rispettare la puntualità che il danese aveva imposto a livello osservativo, pur convinto della superiorità, *matematica* e *fisica*, del sistema copernicano, intervenne a precisarne drasticamente l'architettura, e, con essa, alcuni fondamentali pregiudizi pitagorico-platonici. Studiando matematicamente (nella *Astronomia nova* 1609) quella che ormai, caduti gli *orbi cristallini*, si poteva definire l'*orbita* (la pura traiettoria descritta dal pianeta nel suo moto di rivoluzione intorno al Sole) di Marte, egli dovette constatare l'insostenibilità di uno degli assunti di fondo della proposta di Copernico: l'uniforme costanza e regolarità di tutti i moti planetari. Ne scaturirono le famose *leggi*, che tratteggiarono la nuova immagine dell'universo.

Formulando per prima la sua cosiddetta *seconda legge*, Keplero sostenne che *il raggio vettore dal Sole a un pianeta copre aree uguali in tempi uguali*. Ciò comportava, anche ammettendo solo l'*eccentricità* copernicana delle orbite planetarie rispetto al Sole, una variazione nella velocità di rivoluzione, con accelerazione del moto planetario in prossimità del *perielio* (punto di massima vicinanza al Sole), e suo rallentamento in prossimità dell'*afelio* (punto di massima lontananza).

Proprio applicandosi alla determinazione dell'*orbita* di Marte, lo scienziato fu costretto, dal riscontro empirico dello scarto tra i suoi calcoli, basati sull'archetipo del circolo (poi anche su quello, ritenuto meno *anormale*, dell'ovale), e la reale traiettoria del pianeta, a far cadere un secondo caposaldo dell'intera astronomia classica, introducendo l'*orbita ellittica*, in altri termini una forma geometricamente *strana* e insolita. L'unica, tuttavia, al di là dei preconcetti, a essere corroborata dalle osservazioni. Così la *prima legge* del moto planetario descriveva *l'orbita di un pianeta come ellisse, di cui il Sole rappresenta uno dei fuochi*.

Le prime due leggi, che furono subito dichiarate valide in generale per tutti i pianeti, si riferivano al moto dei singoli pianeti. Dieci anni dopo, nell'*Harmonice mundi* (1619), Keplero incluse una *terza legge*, la quale stabiliva che, *per tutti i pianeti, esiste un rapporto costante tra il quadrato del loro periodo di rivoluzione e il cubo della distanza media dal Sole*. Per l'astronomia la sua scoperta fu un fatto di notevoli conseguenze storiche, dal momento che, mentre suggellava quell'idea di *cosmo* a cui Keplero si era originariamente aperto con il *Mysterium cosmographicum*, essa confermava, definitivamente, l'ipotesi kepleriana che la struttura del sistema planetario potesse essere descritta in termini matematici..

Anche nel contributo di Galileo Galilei (1564-1642) si saldano riflessione metodologica, matematizzazione dell'universo e consapevole ridefinizione del concetto e del ruolo della *esperienza*. Da un lato, infatti, si può affermare che con lui nasca l'astronomia moderna, capace di coniugare nuove osservazioni *strumentali* e ipotesi teoriche; dall'altro, Galilei, almeno durante gli anni padovani, sistematicamente sviluppò una propensione ingegneristica (anche per arrotondare le proprie modeste entrate), avendo il merito, in particolare, di valorizzare la funzione della strumentazione all'interno della indagine scientifica, e di inserire il *cannocchiale* (che egli stesso realizzò sulla scorta di notizie provenienti dai Paesi Bassi) nella pratica della osservazione astronomica. Confluivano così, nella prassi scientifica, la lezione teorico-speculativa, quella empirico-osservativa e quella *sperimentale*, che non disdegnava l'apporto tecnico che poteva offrire la tradizione dei *meccanici*.

La convinzione di fondo che orienta la meditazione galileiana sui procedimenti scientifici è quella secondo cui il vizio capitale dell'approccio aristotelico, così influente ancora nella cultura accademica del XVII secolo, consistesse nella sua *verbosità*, nella illusione di estendere le conoscenze umane ricorrendo ai nomi: in realtà, secondo lo scienziato pisano, risolvere i fenomeni fisici in cause puramente nominali significava abdicare al compito vero di conoscerli. In questo senso, rispetto al modello esplicativo aristotelico, egli rinunciava alle cause formali e finali, che pretendevano di rivelare la struttura ontologica e teleologica degli enti, a tutto vantaggio di uno *schema cinematico* in cui si prendevano in considerazione corpuscoli in movimento. Accantonando una ricerca metafisica (*il tentare le essenze*), dagli esiti sostanzialmente verbali, non inquadrabili in una elaborazione rigorosa, Galilei optava decisamente per l'esame di quegli *accidenti* passibili di misurazione e quindi matematizzazione.

In pratica, concentrandosi sui *fenomeni* registrabili, lo scienziato era chiamato a *difalcare* (fare astrazione da) tutti gli aspetti *soggettivi* o comunque afferenti alla *soggettività* dell'osservatore, in modo da produrre una "radiografia" degli elementi portanti della oggettività *fenomenica*. Attraverso questa operazione analitica si doveva imporre una *idealizzazione* della esperienza, di fatto implicante una sua *essenzializzazione* matematica. Sulla scorta della tradizione pitagorico-platonica, ma anche di quella atomistica (l'oggettività dei tagli geometrici dei corpuscoli materiali), Galilei restringeva il campo della fisica a asserzioni sugli aspetti quantitativi (poi definiti *qualità primarie*: figura, grandezza, posizione, quantità di moto), focalizzati attraverso la *riduzione* del dato empirico immediato.

La matematica forniva un ausilio prezioso al processo di astrazione, con il proprio rigore e la propria esattezza, garantendo una guida decisiva per l'immaginazione dello scienziato, che doveva superare gli ostacoli, gli impedimenti dell'esperienza puramente qualitativa. Accanto all'evidenza delle *sensate esperienze* (di una puntuale raccolta di elementi osservativi), era da collocarsi la *necessità* delle *dimostrazioni*. Solo attraverso tale *idealizzazione matematica*, sarebbe stato possibile dare soluzione universale ai problemi della fisica: Galilei intendeva così elevare lo scienziato a puro, asettico osservatore, capace di prescindere dal dato immediatamente qualitativo del senso per leggerlo nella sua trasparenza quantitativa, ridimensionandone la centralità percettiva, per esaltarne l'intuizione matematica.

Tale approccio portava Galilei a riconoscere che il *libro della natura* era scritto in *lingua matematica*, e che per decifrarne il senso era indispensabile padroneggiarne l'alfabeto geometrico. Il mondo fisico non rinviava a archetipi trascendenti, era intrinsecamente razionale, strutturato secondo leggi matematiche immanenti. Con questo *platonismo* galileiano, probabilmente mediato dalla lezione di Archimede, le astrazioni matematiche acquistarono la loro validità di enunciazioni riguardanti la natura: l'architettura del mondo reale non era meno geometrica di quella dello spazio euclideo; rendendo via via più complesso l'universo fisico astratto della scienza si finiva, per approssimazione, all'universo effettivo.

Così tutto il procedimento scientifico consisteva:

- nell'iniziale *riduzione* delle proprietà osservate in un fenomeno agli elementi essenziali;
- nella successiva elaborazione (*composizione*) delle relazioni matematiche implicite in una *ipotesi* interpretativa;
- nella *analisi sperimentale* di modelli o esempi del fenomeno indagato, per verificare l'ipotesi confrontando le conseguenze dedotte con l'osservazione.

Interessante l'articolazione circolare del modello metodologico proposto: dalla *esperienza* idealizzata, attraverso l'elaborazione teorica, all'*esperimento*. Tale circolarità offriva in effetti le maggiori garanzie riguardo all'applicabilità delle teorie al mondo reale: se la teoria conduceva a certi risultati, era sufficiente la loro verifica. D'altra parte, come si era partiti così si doveva concludere: la essenzializzazione matematica del dato empirico comportava un controllo sperimentale in condizioni ottimali.

In realtà, questa riflessione metodologica e epistemologica galileiana riprendeva esplicitamente momenti del dibattito avviato all'interno delle istituzioni culturali più direttamente legate alla lezione dell'aristotelismo, le università. Proprio in seno agli studi di Bologna e Padova era maturata, tra XIV e XVI secolo, una intensa discussione sugli aspetti logici della metodologia scientifica aristotelica, che rivelava attenzione per la concretezza del mondo naturale e per le possibilità di intervento umano. In particolare, Jacopo Zabarella (1533-89) attese a una riformulazione del metodo aristotelico, delineando una nuova fisionomia della impresa scientifica. La logica scolastica aveva troppo disinvoltamente accettato principi primi, stabiliti sulla base della mera osservazione comune. Egli, al contrario, proponeva la esigenza di una accurata analisi della esperien-

za, come condizione della scoperta del preciso *principio* dei fenomeni osservati: solo passando rigorosamente attraverso la *via analitica della scoperta*, era poi possibile dimostrare deduttivamente come i fatti derivino dal *principio* individuato, percorrendo la *via della verità*. Il metodo scientifico si articolava quindi in due momenti essenziali:

- l'*analisi* rigorosa di pochi casi, opportunamente scelti, per enucleare il *principio*,
- la *sintesi sistematica*, che ordinava i fatti muovendo dal *principio*.

Dobbiamo comunque a Francesco Bacone (1561-1626) la contestualizzazione più efficace del problema del *metodo*, che pur rivelandosi astratta rispetto alla prassi scientifica corrente, contribuì alla valorizzazione degli altri aspetti culturali della esperienza scientifica, introduttivamente segnalati.

Il motivo dominante nella sua vita intellettuale è, infatti, la riforma completa del sapere, per garantire all'uomo una nuova padronanza sulle cose. In questo senso si fa trasparente la lezione della *magia* rinascimentale che l'inglese, anche sulla scia di altri personaggi ambigualmente divisi tra quella tradizione e la nuova scienza (John Dee, Thomas Digges, William Gilbert), trasferì e elevò all'interno della mentalità scientifica moderna, contestandone le pretese esoteriche e gli aspetti metodologicamente oscuri, ma recuperandone una istanza fondamentale, quella del *dominio* sulla natura come conseguenza di un umile e paziente confronto diretto con essa.

La *Instauratio Magna*, il grande progetto incompiuto che avrebbe dovuto sintetizzare nella propria articolazione la *rivoluzione culturale* baconiana, si proponeva programmaticamente una radicale *restaurazione* dell'uomo, quasi un riscatto dalla corruzione originaria, in cui l'umanità, in analogia con il racconto biblico, era caduta per un peccato di superbia. In questa prospettiva, il filosofo doveva in primo luogo impegnarsi a dissolvere il sapere apparente, operare quella *expurgatio intellectus* in grado di trasformare la mente umana, scaduta a *specchio incantato*, in un limpido ricettacolo delle strutture della realtà naturale. In questo recupero dell'*innocenza* si delineava l'apertura di una nuova epoca nella storia dell'uomo.

Ciò che Bacone presupponeva nel suo disegno era la convinzione profonda che fine ultimo della conoscenza dovesse essere la glorificazione del Creatore e la dedizione alla causa del progresso umano: il vero e legittimo obiettivo della scienza era dunque quello di dotare la vita umana di nuove scoperte e di nuovi poteri. Pur non estraneo al fascino della ricerca speculativa, egli era d'altronde persuaso che l'ispirazione del lavoro scientifico scaturisse dai bisogni del genere umano, come un impulso filantropico che proibisse un ruolo esclusivamente contemplativo, di fronte alla sofferenza, alla malattia e alla fatica. In questo senso il fine della scienza era propriamente *morale e religioso*, l'adempimento dell'obbligo cristiano della carità, e prevedeva esplicitamente, nella proficua connessione di scienza e tecnica, l'idea, di origine magico-alchemica, di un sapere scientifico inteso a allungare la vita degli uomini, rendendola meno dolorosa e meno faticosa.

Il primo compito della riforma intellettuale auspicata, quello della *expurgatio intellectus*, impegnò particolarmente Bacone nel primo libro del *Novum Organon*, seconda parte della *Instauratio Magna* (1620), dove l'autore introdusse la propria teoria degli *idola*, in cui classificò varie e diffuse tendenze dell'intelletto umano, alla base delle sue

frequenti cadute nell'errore. Gli *idola tribus* rappresentavano i pregiudizi radicati nella natura dell'uomo, che lo portano sempre a supporre un grado di ordine e eguaglianza nelle cose, a contemplare l'universo nella propria ottica semplicistica e antropomorfa (*ex analogia hominis*), in termini teleologici. Gli *idola specus* erano invece le forme preconcepite legate alla storia individuale, alla formazione familiare, alla educazione, attraverso cui si perpetuano errori. Gli *idola fori* costituivano le prevenzioni che nascono nel commercio umano, nei rapporti sociali, attraverso l'uso-abuso del linguaggio. Gli *idola theatri*, infine, erano le perturbazioni indotte dalla incidenza dei sistemi filosofici, con il loro potere annebbiante rispetto alla natura.

Così, una volta ripulito per quanto possibile (in via approssimativa) lo *specchio* della mente dalle illusioni pregiudiziali che ne appannavano la superficie, una volta delimitato chiaramente l'ambito *naturale* dell'indagine (con esclusione dell'eventuale accesso ai *mysteri divini* tramite la contemplazione della natura), insomma, eliminati tutti i fattori perturbanti, si poneva il problema di affrontare con efficacia l'impresa, nella consapevolezza, già rilevata, delle *sottigliezze* dell'interlocutrice.

Non era dunque sufficiente liberarsi dagli *idola* per raggiungere la realtà delle cose in sé considerate, che offrono congiuntamente verità e utilità. La mente doveva abituarsi a far uso di tecniche specifiche di ricerca, capaci di assicurare, di fronte alla complessità, l'oggettività del risultato teorico e dunque la sua traducibilità pratica. La ragione doveva procedere pazientemente e sistematicamente alla individuazione della *causa* di una certa proprietà fenomenica, in modo da consentirne poi una manipolazione (ad esempio trasferendola da una certa base materiale a un'altra). I due procedimenti erano rigorosamente saldati, dal momento che la *causa* su cui convergeva la ricerca diventava il mezzo dell'operazione.

Il percorso della ricerca doveva, per poter *costringere* la natura, prendere le mosse direttamente dall'esame empirico della stessa, tenendo conto di un duplice livello, *fisico* e *metafisico*. Il primo corrispondeva per Bacone sostanzialmente al campo della complessa causazione efficiente-meccanica, il secondo al perimetro più ristretto delle cause formali, strutture elementari delle cose. La complessità della *fisica* era progressivamente trascesa nella semplicità della *metafisica*: in questa prospettiva si esprimeva la fede nella sotterranea elementarità dell'ordine a fondamento della creazione, che avrebbe consentito di inquadrare il mondo fenomenico alla luce di alcune costanti.

L'*induzione* doveva realmente diventare la procedura per cui, a partire da una messe osservativa sufficientemente ampia, attraverso generalizzazione, classificazione e confronto dei dati, si perveniva alla conoscenza degli *assiomi*, dei principi universali a fondamento dei fatti osservati. In questa direzione era necessario integrare il lavoro empirico con un rigoroso controllo razionale. Rispetto all'*induzione* per mera *enumerazione*, cioè caratterizzata dalla pura ricognizione, Bacone sottolineava la *vis instantiae negativae*, l'esigenza del metodo per esclusione (in realtà già praticato nel tardo medioevo), più efficace nel discriminare e quindi più adatto nell'analisi delle complessità fenomeniche. Esso prevedeva un primo stadio di raccolta, affidato a accurate e complete storie naturali e sperimentali, frutto della collaborazione tra centri di ricerca, che avrebbe dovuto garantire una solida base empirica al sapere scientifico, massima ipoteca per il successivo intervento operativo. Contro l'eccessiva dispersione, si doveva quindi procedere

a distribuire il materiale all'interno di *griglie*, che Bacone chiamava *tabulae*, così da ordinarlo per facilitare il sondaggio dell'intelletto. Il loro scopo era quello di preparare la individuazione delle correlazioni tra fenomeni, lungo le quali si sarebbe snodato il procedimento induttivo vero e proprio, che solo dopo tali preliminari poteva prendere le mosse.

Secondo questo disegno metodologico, la ricerca scientifica si presentava come un'ascesa dalle osservazioni, attraverso correlazioni sempre più inclusive, fino ai principi. La progressiva generalizzazione, controllata nei suoi passaggi, doveva consentire di inquadrare rigorosamente le proprietà fenomeniche fondamentali (o *nature simplici*: Bacone porta a esempio il calore). In tal modo sarebbe stato possibile scoprire o ipotizzare nessi causali all'interno di gruppi omogenei di fenomeni (sulla scorta dell'assunto che quando c'è la proprietà deve esserci anche la sua causa), da verificare eventualmente con *esperimenti (instantiae prerogativae)*.

Al vertice di questa piramide, risultato di una analisi che era riduzione dei fenomeni complessi all'alfabeto elementare della creazione, alle premesse non osservabili alla base dei fenomeni stessi, stavano, in qualità di principi, quelle che, con linguaggio aristotelico, Bacone definisce *forme*, cioè le cause strutturali di specifiche qualità fenomeniche, intese quasi come brevetti costruttivi: la loro conoscenza doveva infatti preludere all'intervento operativo, che avrebbe sfruttato il quadro causale determinato per produrre effetti conformi alla umana utilità, la cui efficacia risultava, di conseguenza, rigorosamente vincolata alla bontà della ricerca e alla *verità* dei suoi esiti.

D'altra parte dobbiamo a Bacone anche il rilievo dell'urgenza della collaborazione tra scienziati, della continuità degli sforzi scientifici per l'avanzamento dell'umanità: temi maturati nella lezione, teoricamente timida e culturalmente poco appariscente, dei cosiddetti *artigiani superiori*, artisti, fabbricanti di strumenti, ingegneri, impegnati nella soluzione dei problemi concreti che lo sviluppo economico e sociale tra Medioevo e prima età moderna proponeva. Essa contribuì alla determinazione dell'*idea di progresso*, che implicava almeno tre convinzioni di fondo che hanno segnato una intera stagione della nostra civiltà:

- che il sapere scientifico sia qualcosa che si attua mediante un processo al quale contribuiscono generazioni di studiosi,
- che questo processo non sia mai completo,
- che ci sia un'unica tradizione scientifica⁴.

3.2 Hobbes, Bacone e Descartes

Se, come risulta dal quadro fornito dallo stesso Hobbes, l'ingrediente scientifico della sua formazione rivestì un ruolo decisivo nella definizione del suo piano filosofico, alcuni indizi fanno pensare anche a una sensibile influenza di motivi culturali riconducibili a Bacone. Si pensi in particolare:

- all'esplicito imbarazzo provato nei confronti del sapere di scuola, della cultura *verbifica*;

⁴) P.Rossi, *I filosofi e le macchine (1400/1700)*, Feltrinelli, Milano, 1976, p. 69.

- all'intenzione di una *scienza per la potenza*: ogni speculazione era, secondo Hobbes, stata istituita per un fine concreto;
- alla dimensione sociale dell'*utilità* della filosofia;
- al permanere, pur in un quadro di rottura con la metafisica e la connessa epistemologia aristotelica, di una concezione del vero sapere come *scire per causas*;
- al riconoscimento della essenzialità filosofica del linguaggio;
- alla centralità della *esperienza*.

Certamente, rispetto a Bacone, al di là di specifiche differenze che saranno rilevate nel corso della trattazione e dei commenti ai testi, troviamo in Hobbes una maggiore attenzione per la dimensione *antropologica* dello sforzo scientifico: la *scientia*, in quanto acquisizione di mezzi in vista del *dominio umano* sulla natura, sottintendeva, come vedremo, una determinata concezione del rapporto uomo-natura.

D'altra parte possiamo riscontrare in Hobbes anche una più spiccata sensibilità per gli aspetti *formali* del discorso scientifico, per la sua strutturazione rigorosa, che non poteva non comportare l'emarginazione della macchinosa e pretenziosa proposta metodologica baconiana, con il recupero dei meccanismi sillogistici della tradizione, depurati comunque dalle loro implicazioni metafisiche.

Infine, era portante nell'impegno hobbesiano l'idea di una scienza politica fondata non sull'incerto terreno della retorica, ma, in continuità con il sistema del sapere, su pochi principi evidenti, a partire dai quali sarebbe stato possibile superare il disordine civile contemporaneo.

La proposta sistematica di Hobbes, con i suoi assunti analitici (*Elementa Philosophiae*) e la sua interna scansione deduttiva (il *corpo*, l'uomo, il cittadino) può invece richiamare i piani cartesiani, in particolare, se prescindiamo dalle implicazioni politiche, l'articolazione dei *Principia Philosophiae* con la famosa immagine dell'*arbor scientiarum*. Sembra collegarli:

- l'apparente *enciclopedismo*,
- il comune ricorso al denominatore metodologico,
- il privilegiamento paradigmatico della inoppugnabilità delle matematiche,
- l'affermazione di un prospetto meccanicistico,
- l'idea dell'efficacia pratica che si raggiunge solo sulla scorta della rigorosa sistemazione logica.

In realtà profonde sono le differenze cui è possibile introduttivamente fare cenno.

Intanto il *rifiuto* hobbesiano di una fondazione metafisica, di una qualche forma di *garanzia* per il proprio disegno scientifico. Esso si esprime nella riduzione congetturale del concetto di *sostanza* (di cui non abbiamo *immagine* e che quindi è solo un *suppositum* costruito per via razionale), e nella drastica emarginazione della presunta *idea* di Dio (che, sottraendosi all'orizzonte della nostra esperienza, è in vero solo il nome utilizzato per designare un'altra costruzione ipotetica nella nostra razionalità). Appannandosi la necessità razionale dell'esistenza di Dio, l'uomo e il mondo delle vicende umane erano di fatto liberati dalla ipoteca e dalla *copertura* divine.

Inoltre l'attitudine analitica si coniuga in Hobbes con le convinzioni empiristiche e materialistiche, producendo un secondo strappo vistoso rispetto al contemporaneo fran-

cese: il rifiuto del *dualismo* e conseguentemente la rigorosa riduzione unitaria dei fenomeni. Come emerge dalle *Obiezioni* hobbesiane alle *Meditazioni* cartesiane (raccolte e pubblicate in appendice, con quelle di altri intellettuali, dallo stesso Descartes, che le fece seguire da *Risposte*) è arbitraria l'identificazione dell'*io penso* con una sostanza spirituale: se è vero che ogni *atto* deve rimandare a un *soggetto*, la gnoseologia empiristica e i presupposti materialistici facevano propendere per una soluzione di stampo corporeistico.

Così il progetto complessivo di Hobbes manterrà una nota di ipoteticità diversa rispetto a quella riscontrata nel caso di Descartes, con una distinzione più decisa dell'ambito di una *conoscenza* in senso forte da quello di un sapere solo *probabile*, proponendo un quadro esplicativo articolato, ma riconducibile in ultima analisi alla coppia concettuale *corpo-movimento*.

La *filosofia*, allora, potrà imporsi solo laddove sia effettivamente possibile l'esercizio del pensiero, in altre parole, ovunque un tutto si possa scomporre nelle sue parti costitutive (reali o ipotetiche) e ricostruire di nuovo da queste: ciò che si sottrae (come l'oggetto della teologia) a questa regola fondamentale del comprendere non potrà mai diventare un contenuto di conoscenza, vera o probabile:

Mi sembra che oggi la filosofia si trovi tra gli uomini nella stessa situazione in cui si narra che nei tempi antichi si trovassero il frumento ed il vino. C'erano, infatti, dall'inizio, le viti e le spighe, sparse qua e là nei campi, ma nessuna seminazione. Perciò si viveva di ghiande o, se qualcuno osava mettere mano a bacche sconosciute e tali che destavano dubbio, lo faceva a danno della sua salute. Similmente, la filosofia, cioè la *ragione naturale*, è innata in ogni uomo; ognuno, infatti, ragiona fino ad un certo punto e su alcune cose; ma, quando c'è bisogno di una lunga serie di ragioni, per la mancanza di un giusto metodo, quasi di seminazione, deviano, i più, e cadono in errore. Onde accade che coloro i quali, contenti dell'esperienza quotidiana come di ghiande, o respingono o non cercano la filosofia, sono volgarmente stimati e realmente sono uomini di giudizio più sano che non quelli i quali, imbevuti di opinioni niente affatto volgari, ma incerte ed accettate con leggerezza, disputano e litigano continuamente come poco sani. Ed invero confesso che quella parte della filosofia in cui si calcolano le ragioni delle grandezze e delle figure, è stata egregiamente coltivata. Per il resto, poiché non ho visto ancora che nelle altre parti si sia posta una simile cura, mi propongo, per quanto potrò, di spiegare i pochi e primi elementi della filosofia in generale, come i semi dai quali sembra che possa svilupparsi a poco a poco la pura e vera filosofia. Quanto sia difficile strappare dalle menti degli uomini le opinioni inveterate e rafforzate dall'autorità degli scrittori molto eloquenti, non lo ignoro. Intanto, la filosofia vera (cioè esatta) espressamente respinge non solo il belletto del discorso, ma anche quasi tutti i suoi ornamenti; ed i primi ornamenti di ogni scienza non solo non sono speciosi, ma appaiono anche umili, aridi e quasi deformi.

Tuttavia, poiché ci sono certamente alcuni, anche se pochi, ai quali in ogni cosa la verità e la stessa saldezza delle ragioni reca diletto, per quei pochi ho ritenuto che quest'opera dovesse intraprendersi. Perciò vengo all'assunto. E comincio dalla stessa definizione di filosofia.

Filosofia è la conoscenza acquisita attraverso il retto ragionamento degli effetti o fenomeni sulla base della concezione delle loro cause o generazioni, e ancora delle generazioni che possono esserci, sulla base della conoscenza degli effetti.

Per comprendere questa definizione, occorre considerare in primo luogo che non sono filosofia né la sensazione né la memoria delle cose, che sono comuni all'uomo e agli animali: sono, sì, conoscenza, ma non filosofia, perché sono date immediatamente dalla natura, non acquistate con il ragionamento.

In secondo luogo, non essendo l'esperienza altro che memoria e non essendo la prudenza o prospettiva verso il futuro che un'aspettazione di cose simili a quelle che abbiamo già sperimentato, neppure la prudenza si deve ritenere che sia filosofia.

Per ragionamento, poi, intendo il calcolo. Calcolare è cogliere la *somma di più cose l'una aggiunta all'altra, o conoscere il resto, sottratta una cosa all'altra*. Ragionare, dunque, è la stessa cosa che *addizionare e sottrarre*; e, se qualcuno volesse aggiungervi il *moltiplicare* ed il *dividere*, non avrei niente in contrario, poiché la *moltiplicazione* non è altro che l'*addizione* di termini uguali e la *divisione* la *sottrazione* di termini uguali tante volte quanto è possibile. Si risolve, quindi, ogni ragionamento, in queste due operazioni della mente: l'*addizione* e la *sottrazione*.

In che modo, poi, noi, con la mente, senza parole, con tacita riflessione ragionando, siamo soliti addizionare e sottrarre, si deve mostrare con uno o due esempi. Se uno, dunque, da lontano, vede qualcosa oscuramente, anche se non è stato imposto alcun vocabolo, ha tuttavia di quella cosa la stessa idea per la quale, imponendo ora dei nomi, dice che quella cosa è *corpo*. Quando la cosa si è avvicinata ed egli in un determinato modo la vede ora in un luogo ora in un altro, avrà di essa un'idea nuova, per la quale ora chiama questa cosa *animata*. Da ultimo, quando, trovandosi in prossimità di quella cosa, ne vede la figura, ne ascolta la voce e coglie le altre cose che sono i segni di una mente razionale, si forma una terza idea, anche se finora non c'è stato un suo nome, la stessa, cioè, per la quale diciamo che qualcosa è *razionale*. Finalmente, quando, vista la cosa completamente e distintamente, la concepisce nella sua totalità come una, la sua idea è composta da quelle precedenti, e la mente compone le idee predette nello stesso ordine in cui nel discorso questi singoli nomi: *corpo, animale, razionale*, sono composti in un unico nome: *corpo animato razionale o uomo*. Allo stesso modo, dai concetti di *quadrilatero, equilatero, rettangolo* si compone il concetto di quadrato. Infatti, la mente può concepire il quadrilatero senza il concetto di equilatero e l'equilatero senza il concetto di rettangolo e questi singoli concetti può congiungere in un unico concetto, o in un'unica idea, quella del quadrato. È chiaro, dunque, in che modo la mente compone i concetti. [...]

Non si deve, dunque, pensare che il calcolo, cioè il ragionamento, abbia luogo solo con i numeri, come se l'uomo si distinguesse dagli altri animali (ciò che si racconta pensasse Pitagora) unicamente per la facoltà di numerare. Infatti, si possono aggiungere e sottrarre anche una grandezza ad una grandezza, un corpo ad un corpo, un moto ad un moto, un tempo ad un tempo, un grado di qualità ad un grado di qualità, un'azione ad un'azione, un concetto ad un concetto, una proporzione ad una proporzione, un discorso ad un discorso, un nome ad un nome: ed in questo consiste ogni genere di filosofia.

La cosa che aggiungiamo o sottraiamo, cioè la cosa che calcoliamo, si dice che la *consideriamo*: in greco si dice λογίζεσθαι, allo stesso modo in cui calcolare o ragionare si dice συλλογίζεσθαι. [...]

Come poi la conoscenza dell'effetto possa acquisirsi attraverso la conoscenza della generazione, facilmente si comprenderà con l'esempio del circolo. Data una figura piana, che si avvicina molto alla figura di un circolo, col senso non si può in alcun modo conoscere se si tratta di un circolo o no. Ma la cosa si può molto facilmente fare attraverso la conoscenza della generazione della figura data. Sia, infatti, questa figura ottenuta facendo girare un corpo, quale che sia, su se stesso, mentre l'altro estremo di esso resta immobile. Ragioneremo così: il corpo fatto girare su se stesso, sempre della stessa lunghezza, si sovrappone prima ad un raggio, poi ad un altro, quindi ad un terzo, ad un quarto e, successivamente, a tutti; perciò, dallo stesso punto la stessa lunghezza tocca la circonferenza in tutti i suoi punti, cioè tutti i raggi sono uguali. Si conosce, quindi, che da una tale generazione nasce una figura, dal cui unico punto medio con raggi uguali si attingono tutti i punti estremi.

Allo stesso modo, dalla conoscenza di una figura, giungeremo, con il ragionamento, ad una qualche generazione; e, se per caso non si tratta di quella reale, tuttavia è quella che avrebbe potuto essere: infatti, conosciuta la proprietà del circolo del quale or ora si è detto, se si fa girare un corpo su se stesso nel modo in cui si è detto, facilmente si genera un circolo.

Il fine o scopo della filosofia è che possiamo servirci della previsione degli effetti per i nostri vantaggi o che, attraverso l'applicazione dei corpi ai corpi, con l'ingegnosità umana si producano, per quanto lo consentano la capacità umana e la materia delle cose, per gli usi della vita degli uomini, effetti simili a quelli concepiti con la mente.

Infatti, non ritengo che sia ricompensa di un così grande lavoro come quello che si deve dedicare alla filosofia il fatto che uno, superata la difficoltà delle cose dubbie o scoperta la verità di cose molto nascoste, ne goda in silenzio ed abbia aria di trionfo; né sono del parere che uno debba molto preoccuparsi che un altro sappia che lui sappia, se pensa di non ottenere niente altro. *Il fine della scienza è la potenza; il fine del teorema (che, per i geometri, è la ricerca della proprietà) sono i problemi, cioè l'arte del costruire: ogni speculazione, insomma, è stata istituita per un'azione o per un lavoro concreto.*

Quanto grande, poi, sia l'utilità della filosofia, in primo luogo della fisica e della geometria, ottimamente lo comprenderemo quando avremo elencato quelli che ora sono i principali vantaggi del genere umano e se avremo fatto un confronto tra le istituzioni di coloro che godono di quei vantaggi e le istituzioni di coloro che ne sono privi. I più grandi vantaggi del genere umano sono le arti, soprattutto l'arte di misurare sia i corpi che i loro moti, l'arte di muovere corpi pesantissimi, l'arte di costruire, l'arte di navigare, di fabbricare strumenti per ogni uso, l'arte di calcolare i moti celesti, gli aspetti delle stelle o le parti del tempo, l'arte di raffigurare la superficie della terra: quanti beni siano, da queste arti, derivati agli uomini è più facile intenderlo che dirlo. Di queste arti godono quasi tutte le popolazioni dell'Europa, parecchie popolazioni dell'Asia, alcune popolazioni dell'Africa; ma le popolazioni americane e quelle più vicine all'uno e all'altro polo ne sono del tutto prive. Perché? Forse quelle popolazioni sono più intelligenti di queste? Forse tutti gli uomini non hanno anime dello stesso genere, e le facoltà dell'anima non sono uguali? Che cosa, dunque, gli uni posseggono e gli altri no, se non la filosofia? Causa di tutti questi benefici è, dunque, la filosofia. Ma l'utilità della filosofia morale e civile si deve misurare non tanto dai vantaggi che derivano dalla conoscenza di essa quanto dalle calamità in cui incorriamo per l'ignoranza di essa. Inoltre, tutte le calamità che possono evitarsi con l'intervento attivo dell'uomo nascono dalla guerra, in particolar modo dalla guerra civile: da questa, infatti, derivano stragi, desolazione, mancanza di tutte le cose. E la causa di ciò non è nel fatto che gli uomini vogliano queste cose, giacché non c'è volontà se non del bene, almeno apparente; né dal fatto che non sappiano che queste cose sono male: chi non sente, infatti, che le stragi e la povertà sono un male e che sono nocive? La causa della guerra civile è, dunque, che si ignorano le cause delle guerre e della pace e che pochissimi sono quelli che hanno imparato i loro doveri, per i quali la pace si fortifica e si conserva, cioè la vera regola del vivere. La filosofia morale, ora, è proprio la conoscenza di questa regola. Perché, dunque, non l'hanno imparata, se non per il fatto che, finora, non è stata tramandata da alcuno con metodo chiaro ed esatto? [...]

L'oggetto della filosofia, o la materia di cui essa si occupa, è qualunque corpo di cui si può concepire una generazione e di cui si può istituire un confronto con altri corpi da qualche punto di vista, o in cui ha luogo una composizione o risoluzione: cioè, ogni corpo di cui si può intendere che è generato e che ha qualche proprietà.

E ciò si deduce dalla stessa definizione della filosofia, il cui compito è di cercare o le proprietà partendo dalla generazione o la generazione partendo dalle proprietà: dove, dunque, non c'è alcuna generazione, o non c'è alcuna proprietà, non c'è, si intende, alcuna filosofia. Perciò, la filosofia esclude da sé la teologia, dico la dottrina che riguarda la natura e gli attributi di Dio, eterno, ingenerabile ed incomprendibile e su cui non si può istituire alcuna composizione e alcuna divisione né può concepirsi alcuna generazione.

La filosofia esclude la dottrina degli angeli e di tutte quelle cose che non si ritiene siano né corpi né proprietà di corpi, giacché in esse non c'è posto né per la composizione né per la divisione,

come in quelle in cui non c'è posto né per il più né per il meno, cioè non c'è posto per il ragionamento.

La filosofia esclude la storia sia naturale che politica, anche se sono molto utili, anzi necessarie, alla filosofia, giacché questo tipo di conoscenza è o esperienza o autorità, ma non ragionamento.

La filosofia esclude ogni scienza che nasce dall'ispirazione divina o dalla rivelazione, come quella che non è ottenuta attraverso la ragione, ma è data in dono per grazia divina e per un atto istantaneo (quasi una sensazione soprannaturale).

La filosofia esclude ogni dottrina non solo falsa, ma anche non ben fondata, poiché le cose che non si conoscono con il retto ragionamento non possono essere false o dubbie. Perciò, si esclude l'astrologia, quale oggi si presenta, ed altre siffatte divinazioni piuttosto che scienze. Da ultimo, si esclude dalla filosofia la dottrina che concerne il culto di Dio, il quale si deve apprendere non dalla ragione naturale, bensì dall'autorità della Chiesa e non appartiene alla scienza, bensì alla fede.

Le parti principali della filosofia sono due: ed invero a coloro che investigano le generazioni e le proprietà dei corpi si presentano due generi supremi di corpi, estremamente distinti tra loro: l'uno si chiama *naturale*, perché è opera della natura; l'altro si chiama *comunità*, perché è costituito dalla volontà umana, mediante convenzioni e patti degli uomini. Di qui, dunque, derivano, anzitutto, due parti della filosofia: *naturale* e *civile*. Ma poi, poiché per conoscere le proprietà della comunità è necessario conoscere prima le disposizioni, le passioni ed i costumi degli uomini, la filosofia civile si suole dividerla ancora in due parti, delle quali quella che tratta delle disposizioni e dei costumi si chiama *etica* e quella che si occupa dei doveri dei cittadini si chiama *politica* o semplicemente filosofia *civile*. [...]

[*De Corpore*, P. I, cap. 1, 6, 7, 8, 9]⁵.

Esercizio:

Prima di leggere il commento, cercate di fissare per punti il nesso tra l'immagine iniziale dei 'tempi antichi' e la successiva presentazione della filosofia e del suo ruolo.

L'attacco del testo, apertura del *De Corpore*, ricorda molto da vicino l'approccio cartesiano alla filosofia e al problema del *metodo* nel *Discorso sul metodo* (1637) e nelle *Regole per la guida dell'intelligenza* (1620-8), sia per il richiamo alla sintesi di fertilità e operosità che assicura la certezza e l'abbondanza del *raccolto*, sia per il privilegiamento esemplare delle scienze matematiche, sia, infine, per la sottolineatura della impotenza della mera *ragione naturale*, non supportata dal *giusto metodo*. Così, anche per Hobbes *filosofia e ragione* si prospettano come risultato di una elaborazione artificiale del dato empirico immediato, mirata a costruire l'ordine che ne garantisca l'efficacia. Di sapore cartesiano (e baconiano) è anche il rilievo dell'ostacolo culturale rappresentato dalla *autorità* della tradizione, retorica in primo luogo, e dell'*umile* nudità dei principi del modello scientifico proposto, che trova la propria giustificazione *estetica* nella verità e solidità del proprio costruito.

In questo senso è da intendere anche la definizione introdotta, imperniata su *ragionamento* e *generazione*, sulla costruzione-ricostruzione lineare, secondo moduli calcolistici, dell'oggetto di studio. Rispetto ai precedenti citati, assume in questo contesto il ruolo decisivo di filtro epistemologico, in grado di essenzializzare la riflessione e concentrarla sul terreno indiscutibile delle semplici operazioni di computo, il linguaggio. Come risulta anche dall'esempio addotto, la combinazione di idee-concetti è simulata a partire dai *nomi* connessi, e proposta, forse sulla scorta dei classici platonici e aristotelici (come confermerebbe il riferimento al *sillogizzare*), in una sorta di muto discorso interiore.

⁵) T. Hobbes, *Elementi di filosofia. Il corpo - L'uomo*, a cura di A. Negri, Torino, 1972. Rilievo nostro.

D'altra parte il testo manifesta una forte impronta baconiana specialmente laddove si rimarca la matrice problematica e la destinazione pratico-risolutiva della filosofia, a tutto vantaggio degli esseri umani: Hobbes stigmatizza infatti esplicitamente l'abuso presuntuoso del sapere e il suo godimento privato.

Il nesso che egli istituisce tra *teoria* e *problema*, e, conseguentemente, tra scienza e arte, poggia sulla potenza che le prime assicurano nella direzione della azione concreta. Efficace in questo senso, e memore delle pagine introduttive della baconiana *Instauratio Magna*, la continua contestualizzazione storica, che risente evidentemente degli sviluppi del contemporaneo dibattito sui *selvaggi* d'America. Essa punta infatti a rilevare come le differenze di civiltà dipendano dalla diversa intensità di concentrazione delle arti che possono rendere più agile la vita dell'uomo (un tema costante della riflessione filosofica secentesca), e quella, a sua volta, dall'esercizio filosofico.

Nella misura in cui è inteso come ricostruzione eziologica (delle cause) e previsione degli effetti per una incidenza pratica, lo scopo della filosofia hobbesiana ha le proprie radici nella lezione del Lord Cancelliere (Bacone), e non è del tutto estraneo alla stessa impostazione aristotelica, se pensiamo, in particolare, al primo capitolo del primo libro della *Metafisica*. Emarginato lo sbocco speculativo, rimane in Hobbes la stessa scansione di senso, esperienza e arte, agganciata alla progressiva problematizzazione causale. È in ogni caso palese anche la distanza rispetto a quel modello classico: la produzione degli effetti muove dalla centralità della aristotelica *causa materiale*, che andrà poi combinandosi con la *efficiente* in quella che Hobbes chiamerà *causa intera* (*causa integra*), escludendo il ricorso alla teleologia delle *forme*. Nell'esempio del circolo, le proprietà essenziali della figura sono ricavate dalla sua schematizzazione dinamica, che consente di definire anche il limite di intelligibilità, rigorosamente vincolato alla preminenza metodologica della geometria e quindi alle possibilità di *costruzione* (anche solo ipotetica) dei concetti.

Propriamente hobbesiano è il risvolto etico-civile che l'attenzione per le *cause* introduce, a conferma della preoccupazione politica di fondo della riflessione dell'inglese. L'ignoranza delle ragioni della pace e della guerra è infatti individuata come causa del caos civile, che nasce, in questa prospettiva da una deficiente focalizzazione (anche definitoria) delle *regole del vivere*. In continuità con i presupposti materialistici, l'*utilitarismo* proprio del comportamento umano richiede, per un coerente adempimento conservativo, non il mero esempio degli antichi, né saggi di retorica, ma l'esercizio di una filosofia intesa a indagare le cause con il rigore degli esercizi geometrici.

Hobbes, in fine, fissa ulteriormente l'orizzonte della filosofia, che è costituito dalla tangenza di corporeismo e costruttivismo: composizione e risoluzione assicurano la comprensione razionale e quindi costituiscono i confini invalicabili delle discipline filosofiche. Oggetti che sfuggano alle possibilità di manipolazione analitica e sintetica, di riduzione alla parte e ricostruzione del tutto, non saranno preventivamente passibili di studio razionale. Risulta in tal modo esclusa dall'ambito filosofico-scientifico non solo la *teologia* (con una netta presa di distanza dalla tradizione aristotelica), ma anche ogni dottrina che pretenda di scaturire dalla ispirazione divina o dalla rivelazione; così come la *storia*. Essa si presenta infatti come racconto o resoconto, affidata dunque alla *autorità*, che non consente una libera ricognizione delle *generazioni* possibili.

Globalmente lo schema delle scienze che Hobbes delinea risente abbastanza chiaramente di quello che Bacon aveva prospettato in *The Advancement of Learning* (1603), dove

già erano stati distinti l'ambito della *scienza*, di ampiezza sicuramente maggiore rispetto a quella consentita dal criterio hobbesiano, quello della *storia*, a sua volta articolato, e quello della *poesia*, tenuta nettamente a parte dalle precedenti. Hobbes riprende esplicitamente la dicotomia *scienza/storia*, escludendo senz'altro dalla scienza branche come *alchimia* e *astrologia* cui Bacone era ancora disposto a concedere qualche timido credito, nonché la *teologia*, richiedendo poi per la *scienza civile* un rigore assente nel disegno baconiano.

D'altra parte Hobbes, tratteggiando i contorni dell'impegno filosofico, si allontana, almeno in parte, dal progetto cartesiano, a cui lo avvicina l'intenzione deduttiva e enciclopedica, dal momento che i suoi presupposti escludono un ruolo per la *metafisica* nel senso delle *Meditationes*: La *filosofia* avendo a che fare con il *corpo* non può giustificare lo scarto tra *metafisica* e *fisica*, né quello successivo tra la stessa *fisica* e le scienze dell'uomo che Descartes propone ai vertici del proprio *albero delle scienze* (metafora, di origine medievale, che sintetizzava lo scheletro della enciclopedia cartesiana: alle radici corrispondeva la *metafisica* per il proprio ruolo fondante, al tronco la *fisica*, per la sua funzione portante rispetto alle applicazioni disciplinari, ai rami le scienze dipartimentali, che si riducevano per l'autore ai tre gruppi di *meccanica*, *medicina* e soprattutto *morale*), specialmente per il già ricordato rifiuto dell'immaterialismo del francese.

3.3 Antropologia e gnoseologia

La concezione antropologica che si esprime nei testi hobbesiani (dal giovanile *Short Tract on first principles* [1630] al *De Homine*) è in singolare continuità con il naturalismo rinascimentale, da cui sembra recuperare l'idea della immersione totale dell'uomo nel mondo fisico: con una decisiva differenza che riguarda appunto la interpretazione globale della natura. Essa non è più la matrice vivificante di ogni ente, la tessitura di rapporti *simpatici*, il ricettacolo di influenze: è diventata estensione corporea in movimento.

Lo stesso essere umano non è più inteso come microcosmo che complichì nella propria struttura ontologica le corrispondenze con il grande Tutto: è diventato un nodo materiale, caratterizzato da un definito status dinamico che tende a conservarsi nell'urto costante con altri nodi materiali, analogamente in equilibrio dinamico.

Tradotto in termini antropologici, questo quadro implica l'annullamento della duplicità (materiale-spirituale) e l'attribuzione all'uomo di una natura che consiste di *senso* e si esprime nelle *passioni*: al *senso* si attribuirà allora l'origine di ogni nesso conoscitivo con il mondo, alle *passioni* la forza di determinazione dei comportamenti umani.

Il *senso* è risultato dell'azione mediante cui un oggetto produce una modificazione nel soggetto: la *sensazione* è concretamente un movimento che si comunica dall'oggetto esterno attraverso gli organi sensoriali; quando tale movimento si trasmette fino al cervello produce, come risposta, l'*immagine* o *concetto*. Nel linguaggio hobbesiano non c'è radicale distinzione tra immagine sensibile, *fantasma* o *idea*, e *fantasia* e *immaginazione*: la prima è più forte, risultando dalla modificazione immediata, mentre i *concetti* conservati nella *memoria* (capacità di ritenere e riconoscere immagini) permangono anche cessata la causa che li ha originariamente prodotti, appunto come immagini illanguidite:

[...]

La natura umana è l'insieme delle sue facoltà e poteri naturali, come le facoltà della nutrizione, del movimento, della generazione, del senso, della ragione, ecc. Infatti, chiamiamo unanimemente naturali questi poteri, che sono contenuti nella definizione di uomo, sotto i termini animale e razionale.

In conformità con le due parti principali dell'uomo, io divido le sue facoltà in due specie, facoltà del corpo e facoltà della mente.

Poiché per lo scopo presente non è affatto necessaria un'anatomia minuziosa e differenziata dei poteri del corpo, li raggrupperò solamente sotto questi tre titoli: potere nutritivo, potere motivo e potere generativo.

Dei poteri della mente vi sono due specie, il conoscitivo o immaginativo, o concettivo; e il motivo. E parliamo innanzitutto del conoscitivo.

Per comprendere quel che intendo per potere conoscitivo, dobbiamo ricordare e concedere che nella nostra mente si trovano in continuazione certe immagini o concetti delle cose a noi esterne, in modo tale che, se un uomo potesse sopravvivere e tutto il resto del mondo venisse annientato, egli tuttavia conserverebbe l'immagine di esso, e di tutte quelle cose che vi avesse precedentemente visto e percepito; infatti ognuno sa per sua propria esperienza che l'assenza o la distruzione di cose altra volta immaginate non determina l'assenza o la distruzione dell'immaginazione stessa. Queste immagini e le rappresentazioni delle qualità delle cose a noi esterne sono ciò che chiamiamo la nostra cognizione, immaginazione, idea, nozione, concetto, o conoscenza di esse. E la facoltà o potere grazie al quale siamo capaci di una tale conoscenza è ciò che io chiamo qui potere conoscitivo, o concettivo, il potere di conoscere o concepire.

Dopo aver chiarito quel che intendo con il termine concetto e le altre parole ad esso equivalenti, vengo ora ai concetti stessi, per esporre la loro differenza, le loro cause, ed il modo in cui si producono, per quel tanto che è necessario in questa sede.

All'origine, tutti i concetti derivano dall'azione della cosa stessa di cui sono concetti. Ora, quando l'azione è presente, il concetto che essa produce si chiama *sensò*, e la cosa, mediante la cui azione il concetto stesso è prodotto, si chiama oggetto del senso.

Dai nostri diversi organi noi abbiamo diversi concetti di diverse qualità degli oggetti; infatti, attraverso la vista abbiamo un concetto o immagine consistente in un colore o in una figura, che costituiscono l'intera nozione e conoscenza che l'oggetto ci trasmette, tramite gli occhi, circa la sua natura. Attraverso l'udito abbiamo un concetto chiamato suono, che costituisce l'intera conoscenza che noi abbiamo, dall'orecchio, circa la qualità dell'oggetto. E così anche il resto dei sensi sono concetti di svariate qualità, o nature dei loro oggetti.

Poiché l'immagine viva consistente nel colore e nella figura costituisce la conoscenza che noi abbiamo delle qualità dell'oggetto di quel senso, non è difficile per un uomo essere indotto a credere che quei medesimi colore e figura siano le stesse qualità reali, e per la medesima ragione, che il suono ed il rumore siano le qualità della campana, o dell'aria. E quest'opinione è stata accettata per così lungo tempo, che l'opinione contraria deve necessariamente apparire come un gran paradosso; eppure, l'introduzione (che è necessaria per il mantenimento di quell'opinione) di specie visibili ed intelligibili che vanno avanti e indietro dall'oggetto, è peggio di un paradosso, essendo una pura impossibilità. Tenterò quindi di chiarire i quattro punti seguenti:

1. Che il soggetto cui colore ed immagine sono inerenti, non è l'oggetto o la cosa veduta.
2. Che ciò che chiamiamo immagine o colore non è nulla di reale fuori di noi.
3. Che la detta immagine o colore è solo ciò che appare a noi di quel movimento, agitazione o alterazione, che l'oggetto opera nel cervello o negli spiriti, o in qualche sostanza interna del capo.
4. Che, così come nel caso del concetto visivo, anche nel caso dei concetti derivanti da altri sensi, il soggetto cui ineriscono non è l'oggetto, ma il senziente.

Ognuno ha abbastanza esperienza per aver visto il sole e altri oggetti visibili riflessi nell'acqua o in qualche specchio, e questo solo è sufficiente per trarre la conclusione che il colore e l'immagine

possono trovarsi là dove la cosa vista non è. Ma poiché si può obiettare che, nonostante l'immagine riflessa nell'acqua non sia nell'oggetto ma sia una cosa puramente fantastica, tuttavia può esserci un colore reale nella cosa, presenterò quest'ulteriore esperienza: che parecchie volte si vede direttamente il medesimo oggetto come fosse doppio, per esempio due candele invece di una; questo può accadere a causa di una malattia, ma anche senza malattia, se uno vuole, sia che gli organi si trovino in buone condizioni, o che siano ammalati in egual misura. I colori e le figure di queste due immagini della medesima cosa non possono esservi entrambi inerenti, poiché la cosa vista non può stare in due luoghi: una di quelle immagini quindi non è inerente all'oggetto. Ma se gli organi della vista sono in egual misura, o ambedue sani, o ambedue ammalati, l'una di esse non è più inerente dell'altra, e di conseguenza nessuna delle due sta nell'oggetto; e questa è la prima proposizione enunciata nella sezione precedente.

In secondo luogo, che l'immagine di una cosa vista per riflessione in uno specchio o nell'acqua o simili non sia qualcosa che sta nello specchio o dietro di esso, o nell'acqua o sotto, ognuno può dimostrarselo da sé, e questa è la seconda proposizione.

Quanto alla terza, dobbiamo osservare in primo luogo che, in seguito ad una forte agitazione o scossa del cervello, come avviene per un colpo, specialmente se il colpo è all'occhio, per cui il nervo ottico subisce una forte violenza, appare davanti agli occhi una certa luce, e questa luce non è nulla di esterno, ma un semplice apparimento poiché tutto quel che vi è di reale è lo scotimento o movimento delle parti di quel nervo. Da questa esperienza possiamo concludere che l'apparimento di una luce fuori di noi non è in realtà che un movimento dentro di noi [...].

[...]

Così come il colore non è qualcosa di inerente all'oggetto, ma un suo effetto su di noi, causato dal movimento che è stato descritto, esistente nell'oggetto; allo stesso modo il suono non sta nella cosa che udiamo, ma in noi. Ne abbiamo una chiara prova dal fatto che, così come si può vedere, si può anche udire doppio o triplo, grazie alla moltiplicazione degli echi, che sono suoni al modo stesso del suono originale; e poiché questi echi non si odono tutti in un solo luogo, non possono essere inerenti al corpo che li produce. Nulla può produrre qualcosa in se stesso: il battaglio non ha suono in sé, ma movimento, e produce movimento nelle parti interne della campana; e così la campana ha movimento, non suono. Essa trasmette movimento all'aria; e l'aria ha movimento, ma non suono. L'aria trasmette movimento attraverso l'orecchio e i nervi al cervello: e il cervello ha movimento, ma non suono. Dal cervello, il movimento si ripercuote di nuovo ai nervi in direzione dell'esterno, e da ciò proviene un apparimento esterno, che chiamiamo suono [...].

Da ciò consegue anche, che qualunque sorta di accidenti o qualità i nostri sensi ci inducano a pensare che esistano al mondo, in realtà non vi si trovano, ma sono solo sembianze ed apparimenti. Le cose che realmente si trovano nel mondo esterno sono quei movimenti, dai quali quelle sembianze sono causate. E questo è il grande inganno del senso, che va corretto ancora col senso. Infatti, come il senso mi indica, quando vedo direttamente l'oggetto, che il colore sembra trovarsi nell'oggetto stesso; così è ancora il senso a suggerirmi, quando vedo per riflessione, che il colore non è nell'oggetto.

Come l'acqua stagnante, messa in moto dal lancio di una pietra o da un soffio improvviso di vento, non cessa di muoversi non appena il vento si placa o la pietra affonda; così, neppure l'effetto prodotto dall'oggetto sul cervello cessa nell'atto stesso in cui l'oggetto ha cessato di operare, col distogliersi da esso dell'organo; vale a dire, benché il senso sia passato, l'immagine o concetto permane, ma in maniera meno chiara, finché si è svegli, poiché un oggetto o l'altro continuamente stimola e sollecita i nostri occhi ed orecchi, mantenendo la mente in un movimento più violento, a causa del quale il più debole non emerge facilmente. E questo concetto oscuro è ciò che chiamiamo *fantasia* o *immaginazione*: infatti l'immaginazione (se vogliamo definirla) è un concetto che permane dopo l'atto del senso e svanisce a poco a poco.

[...]

Mediante i sensi (cui si attribuisce il numero di cinque, conformemente agli organi) noi avvertiamo - come già è stato detto - gli oggetti che stanno fuori di noi; e quell'avvertire è il nostro concet-

to di quegli oggetti: ma noi avvertiamo in un modo o nell'altro anche i nostri concetti. Infatti, quando il concetto della medesima cosa si presenta per la seconda volta, noi ci accorgiamo che è la seconda volta, vale a dire, che abbiamo già avuto prima il medesimo concetto, e questo equivale ad immaginare una cosa passata; ciò è impossibile al senso, che si ha solo di cose presenti. Questo si può quindi contare come un sesto senso, ma interno, non esterno come gli altri, ed è solitamente chiamato *memoria*.

Per quanto riguarda il modo in cui noi avvertiamo un concetto passato, dobbiamo ricordare che nella definizione di immaginazione è detto che essa è un concetto che a poco a poco svanisce, o diventa oscuro. Un concetto oscuro è quello che rappresenta l'intero oggetto nel suo insieme, ma nessuna delle parti minori a sé stante, e a seconda che venga rappresentato un numero maggiore o minore di parti, si dice che un concetto o rappresentazione è più o meno chiaro. Considerando allora il concetto, che quando era appena prodotto dal senso era chiaro e rappresentava distintamente le parti dell'oggetto, e quando ritorna di nuovo è oscuro, noi troviamo che manca qualcosa che ci aspettavamo; per cui lo giudichiamo passato e svanito. [...]

[*Elements of law natural and politic*, P. I, cap. I, II e III]⁶

Esercizio:

Prima di procedere alla lettura del commento, ricostruisci i passaggi del ragionamento con cui Hobbes vuole sottolineare il carattere soggettivo delle qualità sensibili.

Il testo è una delle prove più limpide della gnoseologia empiristica e del sotteso meccanicismo hobbesiani. Come nel precedente brano del *De Corpore*, quasi in parallelo al dettato aristotelico di *Metafisica A1*, l'autore articola il quadro delle capacità e degli strumenti conoscitivi umani, muovendo dal *sensu*, attraverso la *memoria* e l'*esperienza*. L'apertura, in particolare, ne sottolinea il *fenomenismo*, con l'ipotesi dell'*annichilimento* del mondo: l'orizzonte della conoscenza è dunque rigorosamente vincolato a *immagini o concetti, apparenze* mentali, a loro volta rigorosamente ridotte a movimenti cerebrali che rinviano a cause esterne. L'esempio del suono della campana e la metafora dello stagno rimarcano appunto come il concetto non abbia una propria autonoma consistenza, un proprio spessore *spirituale* come accadeva in Descartes.

Nel suo caso, infatti, l'*idea* era l'oggetto del pensiero, ciò che immediatamente si presentava alla coscienza, da cui il percorso delle *Meditationes* prendeva le mosse per riconquistare il mondo fisico. La 'stoffa' dell'*idea* (il suo aspetto *formale*) era squisitamente mentale, anche se il suo contenuto *oggettivo* ne rivelava l'intenzionalità verso la realtà esterna. In Hobbes, invece, il concetto è esplicitamente *immagine*, derivata dall'azione della *cosa*: l'esigenza di sfuggire alle difficoltà del *dualismo* determina il rilievo della continuità tra mente e mondo, nel comune denominatore del movimento. Questo comporta, ovviamente, anche il rigetto di ogni innatismo o spontaneismo della mente umana, in ulteriore adiacenza al comune ambito animale. La sensazione coincide così con il complesso dei *fantasmi che continuamente sperimentiamo*, è quindi immediatamente presenza della *idea*, per la quale Hobbes si sforza di risalire alla *causa*, in una realtà indipendente ma adiacente.

Ciò su cui semmai Hobbes insiste maggiormente non è la distinzione tra l'oggetto reale fuori della coscienza e il contenuto della coscienza stessa (come accadeva in Descartes), ma quella tra il *fantasma* e la sua immagine mnemonica (come nella solita metafora dello stagno), conservata e eventualmente disponibile per il recupero e il confronto.

⁶) T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, Firenze, 1968. Rilievo nostro.

D'altra parte il riferimento al *potere concettivo* palesa un'altra differenza di accenti. Per Descartes il concepire coincideva con la autotrasparenza e autoevidenza del pensiero a se stesso, con il riconoscimento della sua alterità rispetto al corpo. Per Hobbes, invece, l'atto del concepire implica, più semplicemente, presenza della immagine nella e alla mente, consapevolezza dell'*apparire*: anche se poi, come abbiamo già rilevato, tale consapevolezza non si riduce alla mera registrazione dei dati immediati della *sensio*: il vero oggetto della sensazione è il *corpo* che con il proprio moto li ha prodotti, e a cui possiamo risalire a partire dal loro manifestarsi.

Il *fenomenismo* del filosofo inglese implica, dunque, soprattutto che il potere dei sensi afferri la realtà ontologica solo mediatamente e che l'oggetto sia supposto a partire dalle qualità percepite: esse rivelano la loro matrice *soggettiva* già a un semplice vaglio empirico, come nel caso dei vari fenomeni di riflessione (cui accenna Hobbes). In qualità di accidenti esse sottintendono il riferimento a un sostrato, che, nel caso del moto, non può che essere materiale. In questo senso Abbagnano ha indicato come il *materialismo* hobbesiano non sia altro che il correlato *metafisico* di un principio gnoseologico. Potremmo aggiungere che esso è rigorosamente funzionale alla decisa centralità del *movimento*, come possono facilmente dimostrare alcune delle *massime* che Hobbes sottolineò come *necessarie a coloro che dalla visione di un effetto intendano ricercarne la causa naturale*⁷:

- Non c'è effetto in natura la cui causa non consista in qualche movimento [...]
- Non c'è nulla che possa originare in se stesso movimento [...]
- Il primo, ancorché insensibile, inizio del movimento (che comunemente si definisce *impulso*) è movimento.

Sulla scorta del principio generale *ex nihilo nihil fit*, il filosofo impone la continuità di moto a moto, facendone il vero *permanente* (Bontadini). Il corpo materiale è inferito solo a partire da esso, come suo *subjectum*.

Di conseguenza, e in linea con la direzione imboccata dal pensiero scientifico contemporaneo, ritroviamo così anche in Hobbes il rifiuto dell'universo qualitativo della immediatezza sensibile: se le proprietà qualitative fossero effettivamente negli oggetti non potrebbero essere da questi separabili, come invece accade nei fenomeni presi in considerazione. Essi, mentre da un lato rivelano l'interesse sperimentale dell'autore, specialmente in ambito ottico, ribadiscono anche la razionalità degli schemi dinamico-geometrici, che, a differenza di quanto registrato in Galilei e Descartes, non godono in ogni modo di forme di garanzia metafisica, quali quelle assicurate dai modelli platonici o dalla veridicità divina.

3.4 Linguaggio e conoscenza

Hobbes ritiene dunque che:

- il senso sia l'origine di tutti i nostri pensieri,
- le sensazioni e i loro derivati siano *fantasmi* degli oggetti che le hanno suscitate,
- tali *fantasmi* siano apparenze in noi.

Le qualità sensibili percepite, movimenti corporei dell'organismo, implicano da un lato la *realtà* degli oggetti esterni (che li hanno prodotti), dall'altro la *soggettività* dell'apparire: muovere dal senso significa allora adottare un punto di vista *fenomenisti-*

⁷) Documento classificato presso la Royal Society; riprodotto in appendice a T. Hobbes, *Dialogus physicus*, a cura di Shapin e Schaffer, 1988.

co, coniugandolo con il *realismo* dell'assunto secondo cui la sensazione è risultato di una modificazione operata dall'esterno sull'apparato sensoriale.

Convinto che il moto rappresenti l'elemento di continuità tra la fisiologia del soggetto e il mondo degli oggetti esterni, supponendo un sostrato materiale omogeneo e un modello dinamico meccanicistico, Hobbes è dunque ben consapevole dei limiti della prensione gnoseologica del senso. Come testimoniano le illusioni dell'esperienza e la lezione scettica ben presente al filosofo, l'irriducibile soggettività delle qualità sensibili richiede una presa di posizione critica. A partire dalle immagini cangianti che popolano la nostra mente, è necessario allora risalire al movimento come loro matrice, facilmente verificabile dal senso stesso, e introdurre il *subjectum* corporeo come ipotesi (*suppositum*) funzionale alla loro spiegazione.

Questo passaggio *critico* introduce in una dimensione gnoseologica diversa rispetto al *sensu*, capace di correggerne la precarietà, attraverso il confronto delle sensazioni e la loro elaborazione.

Nella sua immersione all'interno del meccanismo della natura, l'uomo è sottoposto a un *caos* di sollecitazioni sensoriali: il suo orientamento dipende dalla efficacia con cui egli è in grado di valutare la loro portata. Le singole modificazioni rinviano a un universo fisico di oggetti individuali interagenti, ne riflettono la singolare puntualità e i nessi tangenziali. Ne emerge per la mente un quadro certamente piuttosto confuso, in cui, coniugando senso e memoria (*conoscenza originaria*), si costituisce quella che Hobbes ha definito *prudenza*: le connessioni possibili tra i dati sensibili sono suggerite dalla ripetizione, in seguito alla quale la presenza di un fatto può anticipare quella del successivo, diventando il primo *segno* del secondo.

Si tratta di approssimazioni, frutto dell'ingegno naturale e della sua capacità di operare secondo nessi immediati che potremmo definire causali, estremamente soggetti alle deficienze della memoria, come rivelerebbe, secondo Hobbes, il comportamento animale. La pura esperienza non fornisce le premesse per scelte appropriate, così le urgenze conservative e le esigenze pratiche impongono un orientamento diverso, squisitamente umano, fondato non sulla immediata naturalezza, ma sull'*artificio*.

Se la ragione è riconosciuta come *facoltà*, la sua funzionalità tuttavia è attivata con la arbitraria imposizione dei nomi, nella loro duplice valenza di *note* per la memoria e *segni* per la comunicazione, e la conseguente possibilità della loro combinazione. Essa non sostituisce l'esperienza, ma la trasforma, in parte introducendo nuove modalità per la sua organizzazione.

Alla labilità di una struttura d'ordine spontanea si sovrappone allora l'artificialità e coerenza della sintassi linguistica, che diventa per Hobbes il terreno proprio della *ragione* come *calcolo* dei nomi con cui si è imposta, per convenzione, stabilità alle immagini concettuali, superandone l'individualità. Il linguaggio rivela in tal modo la propria natura economica, in quanto consente di concentrare in una sola parola il riferimento a una congerie di concetti, garantendo un sistema conoscitivo più efficace e puntuale, in cui le connessioni tra concetti sono sostituite da connessioni tra nomi. Così è possibile il passaggio a una conoscenza *razionale* e alla *scienza* vera e propria:

La successione dei concetti nella mente, la loro sequela, o conseguenza di uno all'altro, può essere casuale ed incoerente, come quasi sempre nei sogni; e può avvenire ordinatamente, come quando il primo pensiero introduce il secondo; e questo è il discorso mentale. Ma poiché il termine discorso viene solitamente usato per indicare la coerenza e conseguenza di parole, chiamerò tale discorso mentale (per evitare equivoci) *ragionamento*.

La causa della coerenza o conseguenza di un concetto ad un altro è la loro coerenza originaria, cioè la loro conseguenza al tempo in cui essi furono prodotti dal senso. [...]

Il ricordo della successione di una cosa all'altra, cioè di ciò che precedeva, di ciò che seguiva e di ciò che era concomitante, è chiamato esperimento; sia che il medesimo venga prodotto da noi volontariamente, come quando si mette una cosa nel fuoco, per vedere che effetto le farà il fuoco; o non prodotto da noi, come quando ricordiamo un bel mattino dopo un tramonto rosso. L'aver avuto molti esperimenti è ciò che chiamiamo *esperienza*, che non è altro che ricordo dell'ordine in cui si siano susseguiti antecedenti e conseguenti.

Nessuno può avere in mente un concetto del futuro, poiché il futuro non c'è ancora. Ma noi facciamo un futuro dei nostri concetti del passato; o piuttosto, chiamiamo futuro in modo relativo il passato. Così, dopo che si è stati abituati a vedere uguali antecedenti seguiti da uguali conseguenti, ogni volta che si vede accadere a qualcosa il medesimo fatto che si era già visto precedentemente, ci si aspetta che ne segua il medesimo effetto che seguì allora. [...] Così, gli uomini chiamano futuro null'altro che ciò che consegue a quel che è presente. E in questo modo noi facciamo del ricordo la previsione o congettura di cose a venire, o *aspettazione* o *presunzione* del futuro.

Allo stesso modo, se uno vede al presente quel che ha già visto precedentemente, pensa che ciò che era antecedente a quel che aveva visto allora sia anche antecedente a ciò che vede al presente. [...] E questo si chiama *congettura* del passato, o presunzione di un fatto.

Quando si siano osservati uguali antecedenti seguiti da uguali conseguenti, così spesso che ogniqualvolta si vede l'antecedente ci si aspetta di nuovo il conseguente, o quando si vede il conseguente si fa conto che ci sia stato un uguale antecedente, allora, sia l'antecedente che il conseguente si chiamano *segni* l'uno dell'altro, come le nuvole sono un segno di pioggia futura, e la pioggia, di nuvole passate.

Questa assunzione di segni dall'esperienza è il modo in cui solitamente si pensa che consista la differenza tra uomo e uomo nella sapienza, con cui comunemente si intende l'intera capacità o potere conoscitivo dell'uomo. Ma questo è un errore; infatti, quei segni sono solo congetturali, e la loro certezza è maggiore o minore a seconda che essi abbiano deluso spesso o raramente, ma non è mai piena ed evidente; infatti, per quanto un uomo abbia sempre visto il dì e la notte susseguirsi l'uno all'altro fino ad ora, egli non può tuttavia concludere da questo che essi così faranno, e che così abbiano fatto eternamente. L'esperienza non giunge a conclusioni universali. [...] Ma [...] è evidente che congettureranno meglio coloro che hanno maggiore esperienza, perché hanno a disposizione più segni sui quali congetturare; ed è questa la ragione per cui i vecchi sono più prudenti, cioè esprimono migliori congetture, *coeteris paribus*, dei giovani. [...] E la *prudenza* non è altro che congettura basata sull'esperienza, o assunzione di segni dall'esperienza in modo avveduto, cioè in modo che gli esperimenti dai quali si traggono tali segni siano tutti presenti alla mente; infatti, anche i casi che lo sembrano, non sono uguali.

[...]

Poiché la successione dei concetti nella mente è causata (come è stato detto prima) dalla successione che essi avevano, gli uni in rapporto agli altri, quando furono prodotti dai sensi; e poiché non vi è concetto che non sia stato prodotto immediatamente prima o dopo innumerevoli altri, dagli innumerevoli atti del senso; ne deve necessariamente seguire che un concetto non ne segue un altro secondo la nostra scelta e la necessità che ne abbiamo, ma secondo che ci capita di udire o vedere quelle cose, che li recheranno alla nostra mente. Ne abbiamo esperienza negli animali che, avendo la previdenza di nascondere i resti ed il superfluo del loro cibo, perdono tuttavia il ricordo del luogo in cui l'hanno nascosto, e a causa di ciò non traggono vantaggio quando hanno fame. Ma l'uomo, che in questo incomincia ad elevarsi al di sopra della natura bestiale, ha osservato e

ricordato la causa di questo difetto, e per porvi rimedio ha immaginato e divisato di stabilire un contrassegno visibile o comunque sensibile il quale, quando egli lo vede una seconda volta, può ricondurre alla sua mente il pensiero che aveva quando lo stabilì. Un *contrassegno* quindi è un oggetto sensibile che un uomo volontariamente si istituisce, al fine di ricordare grazie ad esso qualche cosa passata quando esso viene ripresentato ai suoi sensi. Così, coloro che sono passati vicino ad uno scoglio in mare, istituiscono un qualche contrassegno, con cui ricordare il loro precedente pericolo ed evitarlo.

Nel numero di questi contrassegni, sono quelle voci umane (che chiamiamo nomi o appellativi di cose) sensibili all'udito con cui richiamiamo alla mente qualche concetto delle cose alle quali diamo quei nomi o appellativi. Come l'appellativo bianco reca alla memoria la qualità di quegli oggetti che producono quel colore o concetto in noi. Un *nome* o *appellativo* quindi è una voce umana arbitrariamente imposta come un contrassegno per recare alla mente qualche concetto concernente la cosa cui è stato imposto.

[...]

È grazie al vantaggio dei nomi che noi siamo capaci di scienza, mentre le bestie, per mancanza di essi, non lo sono; e nemmeno l'uomo, senza l'uso di essi: infatti, come un animale non si avvede di aver perso, uno o due dei suoi piccoli per mancanza di nomi d'ordine uno, due, tre, ecc., che chiamiamo numeri; così, neppure un uomo, senza ripetere, a voce o mentalmente, le parole numerali, saprebbe quante monete o altre cose stiano davanti a lui.

Poiché vi sono molti concetti di una sola e medesima cosa, e ad ogni concetto particolare noi attribuiamo un particolare nome, ne consegue che per una sola e medesima cosa noi abbiamo molti nomi o attributi; così, al medesimo uomo diamo gli appellativi di giusto, valoroso, ecc., per diverse virtù, e di forte, bello, ecc., per diverse qualità del corpo. E ancora, poiché da diverse cose riceviamo concetti simili, molte cose devono necessariamente avere lo stesso appellativo. Così, a tutte le cose che vediamo, diamo il medesimo nome di visibile; e a tutte le cose che vediamo in moto, diamo l'appellativo di mobile. E quei nomi che diamo a molti, si chiamano *universali* a tutti loro; come il nome uomo lo è ad ogni particolare dell'umanità: gli appellativi che diamo ad un'unica cosa si chiamano individuali o *singolari*; come Socrate, e altri nomi propri; o per circonlocuzione, come: colui che scrisse l'Iliade, per Omero.

Questa universalità di un solo nome nei confronti di più cose, è stata la causa per cui gli uomini pensano che le cose stesse siano universali. E sostengono seriamente, che oltre a Pietro e Giovanni, e tutto il resto degli uomini che esistono, sono esistiti o esisteranno al mondo, vi è pure qualcosa'altro che chiamano uomo, e cioè l'uomo in generale, ingannando se stessi col prendere l'universale, o appellativo generale, per la cosa che esso significa. [...] È chiaro quindi, che non vi è nulla di universale tranne i nomi [...].

[...]

Di due appellativi, con l'aiuto di questo piccolo verbo <<È>>, o qualcosa d'equivalente, noi facciamo un'*affermazione* o *negazione*, l'una o l'altra cosa delle quali nelle Scuole si chiama anche proposizione e consiste in due appellativi congiunti insieme dal detto verbo <<è>> [...].

In ogni proposizione, sia essa affermativa o negativa, il secondo appellativo, o comprende il primo, come nella proposizione: la carità è una virtù, il nome virtù comprende il nome carità (e molte altre virtù ancora), e allora la proposizione è detta essere *vera* o *verità*: infatti, verità e proposizione vera è tutt'uno. Oppure il secondo appellativo non comprende il primo; come nella proposizione, ogni uomo è giusto, il nome <<giusto>> non comprende ogni uomo; infatti, <<ingiusto>> è il nome della di gran lunga maggior parte degli uomini. E allora la proposizione è detta essere *falsa* o falsità: falsità e proposizione falsa essendo la medesima cosa.

Mi astengo dallo scrivere in qual modo di due proposizioni, o ambedue affermative o una affermativa e l'altra negativa, si faccia un *sillogismo*. [...] in questa sede dico soltanto che il fare sillogismi è ciò che chiamiamo *raziocinio* o ragionare.

[...]

Se da un lato l'invenzione dei nomi è stata necessaria per trarre gli uomini dall'ignoranza, col richiamare alla loro memoria la necessaria coerenza di un concetto con un altro, d'altro canto ciò ha

anche precipitato gli uomini nell'errore: tanto che, mentre grazie alle parole e al raziocinio essi superano i bruti nella conoscenza; a causa degli inconvenienti che accompagnano i medesimi, gli uomini superano i bruti anche negli errori. Infatti, vero e falso sono cose che non riguardano le bestie, poiché hanno rapporto con le proposizioni ed il linguaggio; né le bestie hanno il raziocinio, con cui moltiplicare una falsità con l'altra; come l'hanno invece gli uomini.

[...]

Con ciò possiamo comprendere, che esistono due specie di conoscenza, delle quali una non è altro che senso, o conoscenza originaria [...] e ricordo della medesima; l'altra è chiamata scienza o conoscenza della verità delle proposizioni e del modo in cui le cose sono chiamate, ed è derivata dall'intelletto. Ambedue le specie non sono che esperienza; la prima è l'esperienza degli effetti operati su di noi dalle cose esterne; e la seconda è l'esperienza che gli uomini hanno del corretto uso dei nomi nel linguaggio. E poiché (come ho detto) ogni esperienza non è che ricordo, ogni conoscenza è ricordo: e della prima, la registrazione che teniamo nei libri è chiamata storia; ma le registrazioni della seconda sono ciò che chiamiamo le scienze.

Due sono le cose necessariamente implicite nella parola conoscenza; una è la verità, l'altra l'evidenza [...].

Che cosa sia la verità, è stato definito nel precedente capitolo; che cosa sia l'evidenza, lo espongo ora. Ed è la concomitanza di un concetto umano con le parole che significano tale concetto, all'atto del raziocinio [...].

La conoscenza, quindi, che chiamiamo scienza, io la definisco essere evidenza di verità, derivante da alcuni indizi o principi del senso. Infatti, la verità di una proposizione non è mai evidente, fino a che noi non concepiamo il significato delle parole o termini in cui essa proposizione consiste, termini che sono sempre concetti della mente; né possiamo ricordare quei concetti, senza la cosa che li ha prodotti attraverso i nostri sensi. Il primo principio della conoscenza è quindi che noi abbiamo tali e tali concetti; il secondo, che abbiamo nominato così e così le cose delle quali essi sono i concetti; il terzo è che abbiamo congiunto quei nomi in modo tale, da formare proposizioni vere; il quarto ed ultimo è, che abbiamo congiunto tali proposizioni in modo che esse siano concludenti. [...]

[*Elements of law natural and politic*, P. I, cap. IV, V, VI]

Esercizio:

Prima di affrontare la lettura del commento provate a individuare i passaggi attraverso cui Hobbes impone la prospettiva linguistica.

Si tratta di uno dei testi in cui Hobbes si esprime più positivamente sulla *esperienza*, a prescindere dalla sua rielaborazione razionale. Egli riconosce infatti alla *conoscenza originaria* un intrinseco ordinamento elementare, imperniato sulla successione delle modificazioni, per cui i concetti possono conservare la coerenza (sequenza) con cui si sono inizialmente presentati alla mente, diventando l'uno *segno* dell'altro. Questi nessi primitivi sono sufficienti a demarcare una forma di ragionamento rispetto alla caotica incoerenza dei sogni.

Nonostante questo riconoscimento, evidenti sono nel brano le carenze e i limiti di un bagaglio empirico che produce solo *prudenza*, ma non *scienza*. In primo luogo traspare la labilità del meccanismo di combinazione dei concetti, che non dipendendo dall'arbitrio del soggetto lo costringe al costante recupero della sequenza originaria, fidando eccessivamente sulla memoria. In secondo luogo la deficiente discriminazione della *esperienza*, che rende tanto più impraticabile quella ricostruzione genetica dei fenomeni che caratterizza il vero sapere. L'effetto combinato è quello della inaffidabilità o inutilizzabilità di quel ragionamento approssimativo nelle diverse situazioni o di fronte alle diverse esigenze che premono sul-

la esistenza umana, chiaramente connotata in senso *conativo*, come sforzo e proiezione costanti dal passato al futuro, in funzione dell'orientamento e della conservazione.

A questi due limiti più immediati, l'uomo, secondo Hobbes, si è *ingegnato* a porre rimedio con il ricorso all'artificio. Alle relazioni segniche *naturalmente* proposte dall'esperienza, si sovrappongono quelle imposte arbitrariamente, secondo una scelta economicamente mirata e funzionale alla efficacia dell'intervento pratico.

Solo con l'istituzione dei nomi si dà la possibilità della scienza, che è, di conseguenza, esclusivo appannaggio umano. Ora, sebbene il punto di partenza rimanga lo stesso, in altri termini il dato del senso, i segni artificiali e la loro definizione garantiscono per un verso un richiamo più puntuale e dunque una più agile ricostruzione dei nessi più complessi, per altro una precisa determinazione delle connessioni più dirette e fruibili per la nostra razionalità. Infine, con l'uso dei nomi è possibile trasportare il livello del discorso dal piano immediato dell'individualità sensibile, a quello universale che investe gli aspetti comuni ai diversi fenomeni, con una resa pratica superiore nell'analisi e nella previsione.

La seconda parte del brano investe appunto la dimensione propria della scienza, che coniuga il fondamento empirico con il rigoroso inquadramento logico-linguistico. Due in particolare gli aspetti rilevati:

- la centralità del nesso nome-concetto, in relazione al tema della *evidenza*,
- il nodo sintattico e la conseguente concezione della verità come coerenza interna al discorso.

Per quanto riguarda il primo punto può essere sottolineata la metamorfosi del concetto di evidenza nel passaggio da Descartes a Hobbes. Nel caso del francese essa si legava alla irriducibile semplicità dell'oggetto intelligibile, che si imponeva nell'illuminazione della mente. In Hobbes si perde questa *visibilità*, a vantaggio della combinazione denotante tra segno verbale e concetto significato: nel momento in cui si riducono gli spazi di innata spontaneità della mente e la si vincola all'esercizio linguistico, assume importanza decisiva la capacità di orientarsi tra i simboli.

In questo senso, diventa dunque rilevante il secondo aspetto accennato: la scienza è per Hobbes essenzialmente prodotto degli usi linguistici e risultato della corretta *sintassi*, a livello proposizionale e sillogistico. In questa pagina la verità della scienza è risolta nella *coniunzione* verbale, sebbene agganciata, sullo sfondo, al principio (che rimane fondamentale) del *senso*. Ciò, all'interno dell'empirismo hobbesiano, comporta in ultima analisi il riferimento mediato all'oggetto esterno.

3.5 Epistemologia e metodo

Uno degli aspetti più originali del pensiero di Hobbes è proprio quello legato alla sua concezione del sapere scientifico. Alla scienza era infatti attribuito il compito di scoperta della natura, ma attraverso il filtro di modelli logico-linguistici artificiali, sovrapposti alle modalità con cui essa si offre immediatamente nell'esperienza.

Erano le convenzioni prescritte dall'uomo alle cose, ricoprendole artificialmente con la tessitura dei nomi e delle definizioni, a consentire l'intervento calcolistico della ragione, nel quale poteva misurarsi la potenza umana sulla natura stessa. L'elaborazione razionale del discorso scientifico presupponeva senz'altro la serie di concetti prodotti attraverso il senso, tuttavia, rispetto alle sequenze del mondo extra-mentale, le connes-

sioni istituite scientificamente con la sintassi logico-linguistica reclamavano piena autonomia.

Al nominalismo *metafisico*, per cui la realtà si presuppone dominio di oggetti individuali, corrisponde il *nominalismo linguistico*, per cui la dimensione universale è propria solo del linguaggio, grazie alla funzione dei nomi generali. L'adeguato esercizio razionale, secondo Hobbes, non è frutto spontaneo, né si acquisisce meccanicamente per via di esperienza: esso si consegue piuttosto per industria, imponendo i nomi in modo adatto. La scienza non è allora immediatamente conoscenza di fatti, ma conoscenza dell'uso dei nomi e delle conseguenze del calcolo attraverso i nomi: il problema della sua verità è intrinseco all'uso sintattico-verbale. Anche se, per il nesso di significazione mediata del nome con l'oggetto, essa mantiene il riferimento alla realtà extra-mentale.

Così Hobbes potrà definire la *filosofia* o *scienza* come:

<<la conoscenza acquisita attraverso il retto ragionamento degli effetti o fenomeni sulla base delle loro cause o generazioni, e ancora delle generazioni che possono essersi, sulla base della conoscenza degli effetti>>.

Pur conservando da Bacone la convinzione per cui solo quando abbiamo conosciuto il *perché* di un fenomeno, ricostruendolo *ad libitum* dagli elementi costitutivi, possiamo sostenere di averlo effettivamente compreso, Hobbes emancipa tuttavia l'indagine dai nodi dell'ontologia tradizionale, rinunciando a risalire a una gerarchia di essenze e limitandosi piuttosto alle implicazioni d'ordine logico e linguistico.

I nomi sono essenziali alla scienza come strumenti universalizzanti. Hobbes indica come i nomi universali debbano combinarsi, secondo verità, in proposizioni universali, e queste in *sillogismi*: la scienza si raggiunge infatti come conclusione di un ragionamento strutturato sillogisticamente, cioè di una dimostrazione *derivata dalle definizioni di nomi sino alla conclusione ultima*.

A essere utilizzati come *principi* della dimostrazione scientifica sono dunque le definizioni di nomi che, quando si riferiscono a cose delle quali è concepibile la causa, la esibiscono. In tal modo i principi si presentano come istruzioni per la riproduzione di concetti complessi a partire da altri più elementari, in altri termini come schematizzazioni delle operazioni razionali di costruzione dei concetti, secondo il modello offerto dalle definizioni geometriche.

Hobbes veniva così a privilegiare una metodologia già riscontrata in Descartes, che combinava risoluzione analitica e composizione sintetica. Facendo proprie le indicazioni specifiche maturate all'interno della tradizione aristotelica padovana, egli distingueva tra un approccio risolutivo, che muovendo dagli effetti (i fenomeni) risaliva alle cause generatrici, e uno compositivo, che procedeva dalle seconde per produrre i primi. Sulla risoluzione si basava la scienza *indefinita* che doveva focalizzare le cause più universali, garantendo l'inquadramento teorico di fondo per le ricerche *limitate* alla ricostruzione causale di fenomeni determinati.

La prima direzione era imboccata da Hobbes con il ricorso alla ipotesi *annichilatoria*, che doveva svolgere una funzione metodologica analoga a quella rivestita dal dub-

bio metodico e iperbolico cartesiano. Supponendo la distruzione dell'universo, si attribuiva a un uomo sopravvissuto la possibilità di costruire la scienza sfruttando:

- la disponibilità di immagini conservate nella memoria,
- l'articolazione linguistica,
- le procedure di calcolo sui simboli impiegati.

Il mondo era così ricostruito, dopo la catarsi della *annihilatio*, a partire dalle coordinate imprescindibili per la sua concepibilità: fatta piazza pulita di quanto inessenziale alla scienza, si procedeva alla astrazione e definizione (puramente nominale o genetica, secondo i casi) delle nozioni universali di *spazio, tempo, estensione, movimento, figura ecc.*, che globalmente formavano l'oggetto della *filosofia prima*. Nuovamente si sottolineava in tal modo come il sapere cominci a sussistere solo quando lo si ricostruisca dagli elementi della nostra rappresentazione, attraverso un procedimento che si sviluppa esclusivamente all'interno della sfera mentale.

Un simile approccio scientifico apriva un problema di fondo, riguardo alla praticabilità di tali costruzioni definitorie in ambiti come quello naturale. Se infatti il *costruttivismo* era stato ritagliato su esempi geometrici, in cui la definizione *generava* di fatto il proprio oggetto, comportandone la piena trasparenza intelligibile, diverso era il discorso che investiva gli oggetti indipendenti rispetto all'arbitrio del soggetto.

I fenomeni sensibili che si rivelavano immediatamente nell'esperienza dovevano infatti essere analiticamente *ridotti*, con l'*estrazione* degli elementi per noi più semplici e universali, in altri termini, alla luce dei presupposti materialistici, degli aspetti comuni dei corpi cui quei fenomeni rinviavano. Dal momento che la realtà era assunta come corporea e estesa, quegli *accidenti* universalissimi erano per Hobbes dimensioni geometriche, che la riduzione sottolineava all'interno della confusione sensibile. Era quindi necessario procedere alla loro definizione genetica, quando possibile, tenendo conto che la causa più universale, il movimento, era *naturae nota*. In conclusione, la spiegazione del singolo fenomeno si delineava come una schematizzazione cinematica, capace di dar ragione, nella riproduzione meccanica, dei risvolti essenziali del fenomeno stesso, con un'eco probabile dell'*interpretazione della natura* avanzata da Bacone sulla scorta dell'intreccio di *schematismo e processo latente*.

Sebbene tentato dall'idea di disegnare un quadro puramente artificiale e convenzionale del sapere scientifico, in cui tutto potesse essere risolto nella pura combinazione di nomi, sulla base delle loro definizioni, rispondendo a mere esigenze di coerenza interna del discorso, Hobbes mantenne, come già rilevato, la convinzione baconiana che la conoscenza, per essere scientifica, dovesse in ultimo riflettere la natura dell'oggetto. Ciò comportò, nel *De Corpore* e nel *De Homine*, l'esplicita distinzione tra un sapere forte in cui l'oggetto è costruito a nostro arbitrio (come accade nel caso della matematica, della morale o della politica), e un sapere che, pur formalmente rigoroso, si fonda su una *ricostruzione* solo ipotetica (come nel caso delle scienze fisiche), non essendone stato l'oggetto istituito per convenzione. Divaricazione solo attenuata dall'omogeneo ricorso esplicativo al *movimento*.

Per conoscere il metodo, si deve richiamare alla memoria la definizione di filosofia. Essa è stata data sopra [...] nel modo seguente: la filosofia è la conoscenza, raggiunta attraverso il retto ragio-

namento, dei fenomeni o effetti che appaiono sulla base della concezione di una produzione o di una generazione possibile e della produzione reale o possibile sulla base della concezione dell'effetto che appare. Dunque, il *metodo* del filosofare è *la ricerca più breve possibile degli effetti attraverso la conoscenza delle cause o delle cause attraverso la conoscenza degli effetti*. Si dice poi, che noi *conosciamo* un effetto, *quando, delle sue cause, conosciamo che ci sono, ed in quale soggetto si trovano, e in quale soggetto producono un effetto ed in che modo lo producono*. Perciò la filosofia è scienza του διοτι, o delle cause; ogni altra conoscenza, che si dice scienza του οτι è sensazione o immaginazione o memoria che sopravvive alla sensazione.

I principi della scienza primi tra tutti sono, quindi, i fantasmi del senso e dell'immaginazione: noi, naturalmente, conosciamo che cosa questi sono; ma, per conoscere perché sono e da quali cause derivano, c'è bisogno del ragionamento, che consiste [...] nella composizione e nella divisione o risoluzione. Perciò, ogni metodo, con il quale ricerchiamo le cause delle cose, o è compositivo o è risolutivo, o in parte compositivo ed in parte risolutivo. Ed il metodo risolutivo si è soliti chiamarlo *analitico*, quello compositivo *sintetico*.

Ad ogni metodo è comune il procedimento dalle cose note alle cose ignote, il che risulta evidente dalla definizione addotta della filosofia. Nella conoscenza dei sensi, poi, il fenomeno nella sua interezza è più noto di qualunque parte di esso: ad esempio, quando vediamo un uomo, ci è noto prima, o più noto, il concetto o l'idea dell'uomo nella sua totalità, che le idee particolari di *figurato, animato, razionale*; cioè, vediamo l'uomo nella sua interezza, e conosciamo ciò che è, prima di applicare la mente a quei particolari. Perciò, nella conoscenza του οτι, cioè del *quod est*, l'inizio della ricerca è l'idea nella sua interezza. Al contrario, nella conoscenza του διοτι, cioè nella conoscenza delle cause, in altri termini nelle scienze, sono più note le cause delle parti che quelle del tutto. La causa del tutto, infatti, si compone delle cause delle parti, e, quindi, è necessario conoscere le cose che si devono comporre prima che il composto. Per parti, poi, qui, intendo non le parti della stessa cosa, bensì le parti della sua natura, come per parti dell'uomo non intendo il capo, le spalle, le braccia ecc., bensì la figura, la quantità, il moto, la sensazione, il ragionamento e simili, che sono gli accidenti i quali, composti insieme, costituiscono non la mole, bensì la natura dell'uomo nella sua interezza. Ed in ciò consiste ciò che comunemente si dice che alcune cose sono più note *a noi*, altre alla *natura*; ed invero non penso che coloro i quali così distinguono, ritengano che ci sia qualcosa di noto che, anche se è noto ad alcun uomo, sia tuttavia noto alla natura; e, dunque, il più noto *a noi* deve intendersi con riferimento alla conoscenza dei sensi, il più noto *alla natura* con riferimento alla conoscenza raggiunta con la ragione, e, così, si è soliti dire che *a noi* il tutto è più noto delle parti, cioè che ci sono più note le cose che non hanno nomi universali (che per brevità chiamiamo singolari) che non le cose che hanno nomi universali, mentre alla *natura* sono più note le cause delle parti che la causa del tutto, cioè più noti gli universali che i singoli.

Quelli che coltivano la filosofia cercano o semplicemente, cioè in maniera indefinita, la scienza, in altri termini cercano di conoscere quanto più è possibile, senza porsi un determinato problema; o cercano la causa di un determinato fenomeno, o almeno cercano di trovare qualcosa di determinato, ad esempio quale sia la causa della *luce*, del *calore*, della *gravità*, di una *figura data*, e simili; o di conoscere a quale soggetto inerisca un determinato accidente o, tra molti accidenti, quali soprattutto producano l'effetto che ci si propone di generare, o in che modo si debbano congiungere cause particolari date per produrre un determinato effetto. Per la varietà di questi oggetti della ricerca, si deve usare ora il metodo analitico, ora quello sintetico, ora l'uno e l'altro insieme.

E, poiché i filosofi cercano semplicemente la scienza, che consiste nella conoscenza delle cause per quanto possibile di tutte le cose e poiché le cause di tutte le cose singolari si compongono delle cause delle cose universali o semplici, è necessario che essi conoscano le cause delle cose universali o degli accidenti che sono comuni a tutti i corpi, cioè ad ogni materia, prima che quelle delle cose singolari, cioè degli accidenti per i quali una cosa si distingue dall'altra. E, ancora, prima che si possano conoscere le cause degli universali, bisogna conoscere quali sono questi stessi universali. Ma, poiché gli universali sono contenuti nella natura dei singoli, devono essere estratti con la ragione, cioè con metodo risolutivo. Ad esempio, posto un qualsiasi concetto o idea di una cosa

singola, poniamo di un quadrato, il quadrato, di conseguenza, si risolverà in *piano, terminato da linee, da angoli retti, in numero determinato e uguali*. Perciò, avremo questi universali, cioè tali che convengono ad ogni materia: *linea, piano* (in cui è contenuta la superficie) *terminato, angolo, rettezza, uguaglianza*, e, se si troveranno le loro cause o generazioni, si comporranno per dare la causa del quadrato. Ancora: se uno si propone il concetto di oro, partendo da esso, per via di risoluzione, si avranno le idee di *solido, di visibile, di grave* (cioè che tende al centro della terra o che si muove all'ingìù) e molte altre idee più universali dello stesso oro, le quali, a loro volta, possono essere risolte, sino a giungere alle più universali. E, allo stesso modo, risolvendo questo e quello, si giungerà a conoscere quali siano gli elementi, le cause dei quali, conosciute ad una ad una e composte insieme, permettono di conoscere le cause delle cose singole. Concluderemo, perciò, che il metodo di ricerca delle nozioni delle cose universali è puramente analitico.

Le cause degli universali (di quelli, almeno, che hanno un causa) sono manifeste di per se stesse o, come dicono, note *alla natura*; quindi non hanno bisogno affatto di un metodo, giacché la causa universale di tutti è una sola, cioè il movimento, mentre la varietà di tutte le figure nasce dalla varietà dei movimenti con i quali vengono costruite; né si può intendere che il movimento abbia un'altra causa che non sia un altro movimento, né la varietà delle cose percepite con i sensi, come i colori, i suoni, i sapori ecc. hanno un'altra causa che non sia il movimento, il quale si trova in parte negli oggetti che agiscono su di noi, in parte negli stessi soggetti senzienti, in modo tale tuttavia che, quantunque non si possa conoscere senza ragionamento quale sia quel movimento, nondimeno è chiaro che c'è un movimento. Quantunque, infatti, i più, per intendere che il mutamento consiste nel movimento, hanno bisogno di una dimostrazione, ciò non accade tuttavia per l'oscurità della cosa (ed invero non si può intendere né che una cosa cessi dallo star ferma né che cessi dal muoversi se non per il movimento), ma o per il fatto che il discorso naturale è corrotto dai pregiudizi dei maestri o per il fatto che non usano per niente il pensiero per la ricerca della verità.

Conosciuti, dunque, gli universali e le loro cause (che sono i principi primi della conoscenza *tou dioti*), abbiamo in primo luogo le loro definizioni (le quali non sono altro che le spiegazioni più semplici dei nostri concetti); ed infatti che, ad esempio, concepisce giustamente il *luogo*, non può ignorare la definizione seguente: il luogo è lo spazio adeguatamente riempito o occupato da un corpo, e chi concepisce giustamente il *movimento* non può non sapere che il movimento è privazione di un luogo ed acquisizione di un altro. Poi abbiamo le loro generazioni e descrizioni, come, ad esempio, che la linea si ottiene dal movimento del punto, la superficie dal movimento della linea, un movimento da un altro movimento ecc.; resta da cercare quale movimento generi determinati effetti: come, quale movimento generi la linea retta, quale la linea circolare, quale movimento spinga, quale attragga ed in che modo, quale movimento faccia vedere una cosa vista, faccia udire una cosa udita ecc. ora in un modo ora in un altro. Il metodo di questa ricerca è quello compositivo. Infatti, si deve vedere, anzitutto, che cosa produce il corpo mosso, se in esso non si considera altro che il movimento, ed appare subito che ne vien fuori una linea o lunghezza; poi, si deve vedere che cosa si ottiene dal movimento semplicemente; poi, allo stesso modo, occorre osservare quali effetti, quali figure, e con quali proprietà, si ottengono, aggiungendo, moltiplicando, sottraendo e dividendo tali movimenti: da questa considerazione è nata quella parte della filosofia che si chiama geometria.

[...]

[...] Intanto, è chiaro che, nella ricerca delle cause, c'è bisogno in parte del metodo analitico ed in parte del metodo sintetico: del metodo analitico, per concepire ad una ad una le circostanze dell'effetto; del metodo sintetico, per comporre in unità ciò che esse, ciascuna in sé e per sé, producono. Definito ormai il metodo dell'invenzione, resta da parlare del metodo dell'insegnamento, cioè della dimostrazione e dei mezzi necessari alla dimostrazione.

[...]

Poiché l'insegnare non significa altro che condurre la mente di colui al quale si insegna alla conoscenza delle nostre invenzioni sulle tracce della nostra stessa invenzione, il metodo per dimostrare sarà lo stesso che quello usato per ricercare; solo, bisogna omettere la parte precedente del meto-

do, cioè quella che procedeva dalla sensazione delle cose ai principi universali. Questi, infatti, essendo principi, non si possono dimostrare e, essendo noti alla natura [...], hanno bisogno di una spiegazione e non di una dimostrazione. L'intero metodo della dimostrazione, dunque, è sintetico, giacché consiste nell'ordine del discorso che comincia dalle proposizioni prime o universalissime di per se stesse chiare, procede con la composizione continua delle proposizioni in sillogismi, finché da parte di chi impara sia intesa la verità della conclusione cercata.

Questi principi, poi, sono unicamente definizioni, delle quali si hanno due generi: alcune, infatti, sono definizioni di quei vocaboli che significano cose di cui si può concepire una causa; altre sono definizioni di quei vocaboli che significano cose di cui non si può concepire una causa [...]. I nomi del primo genere sono sufficientemente definiti, se, con un discorso il più possibile breve, nella mente di chi ascolta si suscitano idee chiare e perfette o concetti delle cose delle quali sono nomi. [...] Inoltre, i nomi delle cose che si intende possano avere una causa, devono avere nella definizione la stessa causa o il modo della generazione [...]. Oltre le definizioni, nessun'altra proposizione deve dirsi prima, né, dunque, se si vuole procedere con un po' più di rigore, si deve ascrivere tra i principi [...]. Ma, per tornare alle definizioni, la ragione per la quale affermo che ciò che ha una causa ed una generazione si deve definire mediante la causa e la generazione, è la seguente: il fine della dimostrazione è la scienza delle cause e della generazione delle cose, e questa scienza, se non si ha nelle definizioni, non si può avere nella conclusione del sillogismo che per primo deriva da quelle definizioni [...]

Le definizioni che, or ora abbiamo detto, sono i principi o proposizioni prime, sono discorsi e, poiché sono state adoperate per suscitare nella mente del discente l'idea di una cosa, quando ad essa è stato imposto un nome, la definizione non può essere altro che la spiegazione di quel nome attraverso il discorso [...].

Nella maniera migliore [...] faccio cominciare la filosofia naturale dalla privazione, cioè da un finto annichilimento del mondo. Ma, supposto tale annichilimento di tutte le cose, qualcuno, forse, mi chiederà se non rimarrebbe qualcosa intorno a cui un uomo (l'unico che sottraiamo all'annichilimento di tutte le cose) possa filosofare o pienamente ragionare, o che possa imporre, per ragionare, un nome a qualcosa.

Dico, dunque, che, a quell'uomo, del mondo e di tutti i corpi che prima del loro annichilimento, aveva guardato con gli occhi ed aveva percepito con gli altri sensi, rimarranno le idee, cioè la memoria e l'immaginazione delle grandezze, dei movimenti, dei suoni, dei colori ecc. ed anche del loro ordine e delle loro parti: e tutte queste cose, sebbene siano unicamente idee e fantasmi, tuttavia gli appariranno come esterne e niente affatto dipendenti da un potere della mente. E quindi, a tutte queste cose, imporrebbe nomi, le sottrarrebbe e le comporrebbe. Ed invero, una volta supposto che, distrutte tutte le altre cose, rimanga tuttavia l'uomo, che cioè egli pensi, immagini e ricordi, non c'è niente altro che egli possa pensare se non ciò che è passato; anzi, se noi rivolgiamo la mente a ciò che ragionando facciamo, anche quando ci sono solo le cose, non calcoliamo altro che i nostri fantasmi, giacché, se calcoliamo le grandezze ed i moti del cielo, non saliamo in cielo, come se lo dividessimo in parti o ne misurassimo i moti, ma in silenzio questo facciamo nel nostro studio o nell'oscurità. Possono, poi, le cose, essere considerate o assoggettate a calcolo con un duplice nome, o come accidenti interni alla mente, allo stesso modo in cui si considerano quando si tratta di facoltà della mente, o come specie delle cose esterne, cioè non realmente esistenti, ma tali che esistono o apparentemente stanno fuori di noi, proprio come ora si devono considerare.

Se, quindi, ricordiamo o abbiamo il fantasma di una cosa che esisteva prima del supposto annichilimento delle cose esterne, e non vogliamo considerare quale era quella cosa, ma semplicemente che era fuori della mente, abbiamo ciò che chiamiamo *spazio*: certo uno spazio immaginario, perché mero fantasma, tuttavia proprio quello che così è chiamato da tutti. [...] Ritornando all'assunto, perciò, affermo che questa è la definizione dello spazio: *lo spazio è il fantasma di una cosa che esiste in quanto esiste*, cioè senza considerare alcun altro accidente di quella cosa, tranne che appare fuori di noi.

Come un corpo lascia un fantasma della sua grandezza, così un corpo mosso lascia un fantasma del suo movimento nella mente, cioè l'idea di un corpo che passa ora per questo, ora per quello spazio, in una continua successione. E questa idea o fantasma è ciò che io [...] chiamo *tempo*. [...] Dunque, la definizione del tempo nella sua interezza è la seguente: *il tempo è il fantasma del moto, in quanto nel moto immaginiamo il prima e il dopo, o la successione* [...].
[De Corpore, P. I, cap. VI; P. II, cap. VII]

Esercizio:

Individuate a partire dal testo la scansione dei passaggi del metodo delineato da Hobbes.

Riscontrate le differenze tra analisi e sintesi e la loro specificità, così come sottolineato dall'autore.

Il testo riproduce alcuni dei passaggi centrali della *Logica* del *De Corpore* e l'attacco della sua *Filosofia prima*, ed è fondamentale per dar conto del razionalismo hobbesiano. La concezione della scienza (filosofia) che vi è prospettata, infatti, mette a nudo, di là dal richiamo al *senso*, il ruolo della ragione come *calcolo*, combinazione (addizione e sottrazione) di nomi, attraverso le loro definizioni. Anche se tale calcolo va poi inteso, per la forte indicazione materialistica, riferito ai corpi e alle loro proprietà.

Eppure l'apertura ha un'impronta classica, con la forte sottolineatura della filosofia come conoscenza di *cause*. D'altronde, in quanto ricostruzione del nesso *generazione-effetto* il suo orizzonte causale è ristretto alla dimensione dinamica (come già in precedenza rilevato). Per cui, se aristotelicamente si contrappone la constatazione empirica del *che (tou oti)* alla *conoscenza* del *perché (tou dioti)*, è vero che tutto il brano è dominato dal costruttivismo cinematografico.

L'effetto, di cui si parla come di un polo (di partenza o di arrivo, a seconda dei casi) della indagine, è, in prima istanza, il *fantasma del senso*, il fenomeno di cui si deve rintracciare la intelaiatura dinamica. Ciò si propone *metodologicamente* la riduzione di complessità operata dal binomio *analisi-sintesi*, che punta alla ricostruzione e illuminazione del tutto dalla conoscenza delle parti, da intendersi come gli aspetti che la nostra razionalità coglie come costitutivi non immediatamente della *cosa*, ma, nella propria ottica, della sua *natura*, nella convinzione che la *causa del tutto* si componga delle *cause delle parti*. Sebbene non particolarmente originale rispetto alla tradizione, il modulo analitico-sintetico proposto si distingue per la riformulazione nei termini del binomio causa-effetto: la differenza tra *analisi* e *sintesi* è avanzata nel parallelo tra l'ordine del ragionamento e l'ordine della causa e dell'effetto.

Ragionare analiticamente significa, infatti, procedere dagli effetti alle cause (possibili), laddove invece il ragionamento sintetico segue il corso naturale, muovendo dalle cause agli effetti. Ciò non comporta, pur nel riconoscimento della convergenza dei due approcci nella indagine eziologica, una loro piena equivalenza in tutti gli ambiti di applicazione. Nelle scienze naturali, quando il punto di partenza è costituito, diversamente da quanto accade invece nel caso delle matematiche, dai *fantasmi* del senso, il processo analitico condurrà dai fenomeni alle loro cause possibili, quello sintetico dalle ipotesi causali ai loro effetti: tale ipoteticità segnerà il complesso della ricerca, che non potrà conseguire la certezza dell'ambito, epistemologicamente più *forte*, delle astrazioni matematiche.

Inoltre, il processo riduttivo è, nel privilegiamento del contesto linguistico, una vera e propria *estrazione* dell'*universale*, degli aspetti comuni mediati dalla generalizzazione verbale, che ha fatto parlare (Rossini) di *concettualismo* hobbesiano (attribuzione dell'universalità non solo ai nomi ma, implicitamente, anche ai concetti). La formazione dei nomi universali im-

plica, insomma, un esercizio di *astrazione* consistente nel considerare somiglianze negli accidenti delle cose, nelle proprietà fenomeniche.

I termini in tal modo isolati come costitutivi della natura dell'oggetto - mediatamente o immediatamente concetti - sono da inserire rigorosamente nel tessuto linguistico, attraverso la articolazione definitoria. In conseguenza dell'assunto materialistico-meccanicistico, essi, anche nell'esempio proposto da Hobbes, vengono a coincidere con determinazioni geometriche, la cui definizione implica la ricostruzione del processo della loro generazione.

Egli rimarca, infatti, come i *principi* da cui si muove nella sintesi dimostrativa (situazione, quindi, opposta alla precedente, in cui si muoveva dal fenomeno per la riduzione analitica) siano *unicamente definizioni*, le quali devono, *con un discorso il più breve possibile*, suscitare nella mente di chi ascolta *idee chiare e perfette*. Con l'avvertenza significativa che, se tale costruzione genetica non si dà nei principi, non potrà riscontrarsi neppure nelle conclusioni, con la conseguente sterilità della dimostrazione.

Questa concezione della definizione coniuga in modo palese l'intenzione eziologica che contraddistingue un sapere che vuole incidere praticamente, innestandosi nello svolgimento generativo dei fenomeni, con l'aspirazione alla trasparenza di un ordine artificiale, assicurato dalle convenzioni linguistiche. La definizione del nome ripercorrerà rapidamente la possibile generazione dell'oggetto significato. Come questo sia possibile, è mostrato nel nostro testo, laddove improvvisamente Hobbes assume che le cause degli universali siano *note alla natura*, identificandole immediatamente nel *movimento*. Una scienza di nomi potrà dunque essere una scienza di cause riferite alla concreta realtà, partendo da definizioni che non sono altro che schematizzazioni cinematiche, in perfetta continuità con la struttura riconosciuta al mondo.

La seconda parte del testo si riferisce invece allo sfondo teorico in cui si inserisce la filosofia naturale hobbesiana. La *filosofia prima* assume due compiti fondamentali nel complesso della impresa scientifica:

- quello di individuare i concetti più generali impiegati nella scienza,
- quello di produrne definizioni che possano fungere da principi delle scienze speciali.

Si tratta in pratica della focalizzazione delle nozioni imprescindibili per la concepibilità e rappresentabilità del mondo, cui si perviene con l'ennesimo espediente analitico: la ripresa della *ipotesi annichilatoria*, che accompagna tutta la riflessione dell'inglese.

A differenza di quanto annotato nel caso degli *Elements*, qui il risvolto maggiormente valorizzato è quello epistemologico: essa doveva definire il quadro di formazione del sapere scientifico, attraverso la generazione di schemi artificiali, quali *spazio* e *tempo*, essenziali al modello cinematico. In tal senso, la *ficta universi sublatio* era funzionale alla costruzione dei parametri concettuali del mondo fisico (Gargani). Non si trattava, infatti, di *fantasmi* come gli altri, ma di vere e proprie forme irrinunciabili della nostra esperienza. Afferendo alla nostra capacità *concettiva*, essi sono riconosciuti come ideali; d'altra parte, come abbiamo già avuto modo di rimarcare, tali concetti hanno correlati oggettivi negli aspetti ontologici comuni alla realtà, cioè *corpo* e *movimento*.

4. Il pensiero politico di Hobbes

4.1 Excursus II: la situazione storico-politica

Per una corretta comprensione del pensiero politico hobbesiano è necessario ricostruire preliminarmente, almeno in termini essenziali, il contesto storico e politico all'interno del quale la sua riflessione maturò. A questo scopo possiamo utilizzare un passo degli *Elementi di legge naturale e civile* (1640), composti a ridosso della esplosione di quella che gli inglesi chiamano *Civil War* (la nostra tradizione storiografica, invece, *prima rivoluzione inglese*), le cui tesi erano destinate a una ampia circolazione e discussione tra i membri delle fazioni in lotta. Nel capitolo IX della parte II, al paragrafo 8 [*È necessario, per mantenere i sudditi in pace, istruire la gioventù nella vera moralità e nella politica*], leggiamo:

<<Un'altra cosa necessaria è estirpare dalle coscienze degli uomini tutte quelle opinioni che sembrano giustificare, o fornire una pretesa di diritto ad azioni ribelli; come l'opinione che un uomo non possa fare nulla di lecito contro la sua privata coscienza; che chi ha la sovranità sia soggetto alle leggi civili; che vi sia un'autorità dei sudditi, che, se negativa, può impedire la volontà positiva del potere sovrano; che qualsiasi suddito abbia una proprietà distinta dal dominio dello stato; che esista un corpo del popolo al di fuori di chi detiene il potere sovrano; e che si possa opporre resistenza ad un sovrano legittimo, sotto il nome di tiranno [...]>>⁸.

Il brano costituisce una sintesi dei motivi politici emersi nel periodo storico che siamo soliti definire *prima età moderna*, segnato da grandi processi di trasformazione:

- la crescita economica del *lungo Cinquecento*, con le sue ampie conseguenze sul piano sociale, che risultò profondamente ristrutturato dal declino delle vecchie forze feudali e dalla più decisa affermazione di nuovi ceti commerciali e imprenditoriali,
- *Riforma e Controriforma*,
- guerre di religione e connesso dibattito sulle origini e sulla legittimità del potere politico,
- formazione di strutture statali centralizzate e resistenze da parte di settori degli *ordini* (nel Parlamento inglese, negli Stati Generali francesi, nelle Cortes spagnole).

Questi fenomeni, la cui fisionomia traspare nell'eco teorica dei richiami polemicamente hobbesiani alla *coscienza*, alla *proprietà*, al *corpo del popolo*, alla *sovranità*, avevano fatto registrare esiti particolari proprio nel caso inglese. I prodromi della rivoluzione ci riportano infatti ai primi decenni del XVII secolo, quando nella politica del primo sovrano Stuart, Giacomo, erede del lungo e fortunato regno di Elisabetta, si saldarono:

- un disegno assolutistico, teso a ridurre gli spazi che le esigenze di legittimazione dei Tudor (soprattutto di Enrico VIII, a seguito della rottura con il pontefice e la Chiesa romana, e di Elisabetta sua figlia, nella lotta contro la politica di accerchiamento portata avanti dalla Spagna di Filippo II) avevano concesso alle rappresentanze parlamentari; da portare avanti anche attraverso

⁸) T. Hobbes, *op. cit.*, p.254.

- un tentativo di normalizzazione del confronto religioso, con il netto privilegiamento della soluzione anglicana episcopalista (che conservava, della prima riforma di Enrico VIII, i residui organizzativi cattolici, specialmente a livello di gerarchia), contro le spinte calviniste, diffuse nella seconda metà del XVI secolo, decise a emendare la chiesa riformata inglese dai retaggi della tradizione *papista* (e per questo indicate come *puritane*);
- un tentativo di normalizzazione del rapporto con le forze sociali emergenti, *gentry* (possidenti di recente nobilitazione) e *yeomen* (affittuari o piccoli proprietari), largamente beneficiate dalla politica tudoriana di confisca e vendita dei beni degli ordini religiosi, nel senso di una subordinazione delle loro richieste di autonomia alle pressanti esigenze finanziarie della corona;
- un tentativo di normalizzazione della tradizione della cosiddetta *common law*, cioè delle corti giudiziarie popolari, a vantaggio delle *corti prerogative*, di investimento e controllo sovrano.

La situazione si deteriorò con il delinarsi delle prime forme di solidale convergenza tra il riformismo religioso puritano e la difesa della autonomia del parlamento da parte della *country* (il *paese*, rappresentato sostanzialmente da *gentry* e *yeomen*). Una difesa che avveniva proprio rinviando in larga misura alla consuetudine secolare delle *corti di diritto comune*, miticamente proiettata nel passato delle società barbariche e della prima occupazione normanna e quindi considerata *originaria* e fondativa. Si imponeva così progressivamente l'idea di un modello approssimativo di riferimento giuridico, cui la stessa azione del sovrano avrebbe dovuto adeguarsi, di una *legge* fondamentale vincolante per tutti.

Con Carlo I gli eventi precipitarono già un decennio prima della scoppio rivoluzionario: nel 1628, infatti, il parlamento contrappose alle richieste finanziarie del nuovo re un programma che potremmo definire proto-costituzionale, la *Petition of Rights*, che prevedeva:

- l'obbligo per il sovrano di fare approvare ogni nuova forma di imposizione fiscale al parlamento,
- il divieto d'arresto senza dichiarata motivazione,
- il divieto del reclutamento forzato.

Sarà in fondo, dopo la svolta autoritaria del sovrano negli anni successivi, la necessità di accedere a ulteriori, consistenti risorse finanziarie per fronteggiare una rivolta in Scozia, a determinare una nuova convocazione del parlamento nel 1640 e lo scontro a partire da quei principi.

Nelle convulse vicende inglesi che segnarono profondamente la riflessione politica di Hobbes (il quale, ricordiamolo, si fece conoscere nel 1629 per una traduzione della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide), testimone diretto, per la collaborazione con esponenti del partito realista, della loro lunga gestazione, allungavano le proprie ombre sinistre i drammatici precedenti continentali, ben presenti alla esperienza del filosofo.

In primo luogo l'ambiguo e pericoloso precipitare di alcuni motivi teologici nella contingenza del dibattito politico: caso esemplare quello del concetto di *libertà cristiana* di Lutero che aveva subito una vera e propria metamorfosi a opera del radicalismo

anabattista, accentuando in senso anarchico e millenarista l'appello all'interiorità del rapporto di fede. La grande rivolta contadina che scosse la Germania nel terzo decennio del Cinquecento, con più di centomila vittime, fu il preannuncio di una stagione di conflitti feroci, motivati dalla assoluta certezza, manifestata dalle diverse formazioni religiose, nella ortodossia delle proprie posizioni teologiche e dalla urgenza di supportarle, contro i gruppi rivali, con il totale dispiegamento dei mezzi a disposizione.

In secondo luogo, il confluire in questi conflitti, originariamente ideologici, di preoccupazioni squisitamente politiche, come quelle che si celavano dietro le fazioni nobiliari schierate sui due fronti, cattolico e ugonotto, nella Francia della seconda metà del XVI secolo: effetto soprattutto di uno degli estremi sforzi della grande feudalità per recuperare, di fronte alla crisi dinastica seguita alla morte precoce di Enrico II, un ruolo che l'accentramento monarchico, portato avanti sin dalla fine del XV secolo, e poi a opera soprattutto di Francesco di Valois, aveva progressivamente ridimensionato.

In terzo luogo, come nel caso della rivolta olandese, l'incidenza dei precedenti momenti in un quadro reso ancora più complesso dalla resistenza nei confronti di una potenza, la Spagna, che si presentava anche come restauratrice della ortodossia cattolica, ma era per lo più avvertita come un soffocante esattore fiscale poco sensibile alla tradizione di autonomia dei Paesi Bassi, e una minaccia per le aspirazioni commerciali, coloniali e quindi per la ricchezza dell'intera regione.

Molto schematicamente, possiamo sostenere che fu proprio dal bagno di sangue in cui si tradussero quelle tensioni che emerse la profonda esigenza teorica di ripensare le ragioni della convivenza civile, per dare una fondazione più forte alle compagini statali e renderle effettivamente capaci di assicurare il valore fondamentale della *pace*. In due direzioni essenziali:

- quella espressa dal cosiddetto *giusnaturalismo* moderno, che, partito dalla urgenza di realizzare rapporti internazionali basati sul diritto (tipico esempio il *De jure belli ac pacis* [1625] di Ugo Grozio), sviluppò una articolata riflessione sulle origini e la fondazione dello stato politico, riformulando il concetto di *diritto naturale* come sistema razionale di norme, svincolate da qualsiasi connotazione teologica o religiosa, su cui regolare le relazioni intersoggettive;
- quella espressa dai teorici dell'assolutismo, impegnati a configurare un modello statale in grado, con la propria estraneità alle fazioni ideologiche, il proprio monopolio della forza e i propri meccanismi razionali, di neutralizzare la violenza, estirpandone preventivamente i semi e soffocandone gli eventuali rigurgiti⁹.

4.2 Antropologia e politica

Anche la riflessione politica hobbesiana si radica nello sfondo materialistico delineato in precedenza, garantendo agli *Elementa Philosophiae* una teorica continuità sistematica. L'inglese era infatti impegnato a dimostrare che filosofia naturale e filosofia politica erano parti di un unico progetto, ritenendo comunque che la politica potesse aspirare a una propria indipendenza (non a caso il *De Cive* fu pubblicato molto prima delle altre due opere). Già all'interno della filosofia naturale Hobbes escludeva un semplice pas-

⁹) Si veda, per questi aspetti, più avanti.

saggio deduttivo da una scienza all'altra: la filosofia politica, pur presentandosi come una modulazione del *soggetto* della filosofia (il *corpo*), si poteva tuttavia studiare a prescindere dal resto della scienza. Così nel *De Cive* egli muoveva immediatamente dai principi della natura umana ritenuti evidenti per qualsiasi persona, mentre negli *Elementi di legge naturale e civile* (1640) e nel *Leviathan* (1651) da una esposizione generale del meccanismo fisio-psicologico.

Vi sono negli animali due specie di moti ad essi peculiari. Uno, chiamato moto vitale, comincia dalla nascita e continua, senza interruzione, per tutta la vita, come la circolazione del sangue, il polso, il respiro, la digestione, la nutrizione, l'escrezione ecc., per i quali moti non c'è bisogno dell'aiuto dell'immaginazione. L'altro è il moto animale, altrimenti detto moto volontario, come l'andare, il parlare, il muovere qualche membro nel modo, nel quale è stato dapprima pensato al nostro spirito. Quel senso è moto negli organi e nelle parti interiori del corpo umano, generato dall'azione delle cose, che noi vediamo, ascoltiamo ecc.; e quel pensiero non è che il residuo dello stesso moto, che rimane dopo la sensazione [...]. E poiché andare, parlare, e simili moti volontari, dipendono sempre da un pensiero precedente riguardo al donde, al dove ed al come, è evidente che l'immaginazione è la prima causa interna di ogni moto volontario. [...] Questi piccoli principi di moto, nel corpo dell'uomo, prima che appaiano nel camminare, nel parlare, nel percuotere ed in altre azioni visibili, sono comunemente chiamati tendenze.

Quando questa tendenza è rivolta verso una qualche cosa, che la causa, è chiamata appetito o desiderio; delle quali parole l'ultima ha un significato generale, e l'altra spesso è ristretta a significare il desiderio di cibo, o più specialmente la fame e la sete. Quando la tendenza rifugge da qualche cosa, si dice generalmente avversione. [...]

Quello, che gli uomini desiderano, si dice anche che amano, e si dice che odiano quelle cose, per le quali hanno avversione, sicché desiderio ed amore sono la stessa cosa [...]

[...]

Come nella sensazione quello, che realmente è in noi - come ho già detto -, è solamente movimento, causato dall'azione degli oggetti esterni; ma l'apparenza per la vista è luce e colore, per l'orecchio suono, pel naso odore ecc., così quando l'azione degli stessi oggetti è continuata dagli occhi, dagli orecchi e dagli altri organi al cuore, l'effetto reale non è altro che moto o sforzo, che consiste in un desiderio o in un'avversione riguardo all'oggetto, che ne è causa. Ma l'apparenza o senso di quel moto è ciò, che noi chiamiamo diletto o pena dello spirito.

Questo movimento, che è chiamato appetito, e, nella sua apparenza, diletto e piacere, pare che sia una corroborazione ed un aiuto del moto vitale, e perciò non impropriamente noi chiamiamo *juvanda* (*a juvando*) quelle cose, che ci danno piacere, perché giovano e fortificano; e le contrarie chiamiamo *molesta*, nocive, perché impediscono e turbano il moto vitale.

[...]

[*Leviathan*, P. I, cap. VI]¹⁰

Abbiamo già rilevato come per Hobbes la natura umana consistesse originariamente di senso e si esprimesse nelle passioni dell'animo: dove *natura* significava sostanzialmente immersione nell'universo materiale e reazione ai suoi processi. Così, riducendo la totalità dei fenomeni dell'ambito psicologico in termini di movimento (e corporeità), egli, in un implicito confronto con la *Politica* aristotelica (testo di riferimento nella cultura politica del secolo XVI), poteva contestare la connotazione dell'uomo come *animale politico-sociale* (*zoon politikon*), attraverso una semplificazione di detta natura umana, schematizzata nell'istinto egoi-

¹⁰) T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di M. Vinciguerra e A. Pacchi, Roma-Bari, 1974.

stico della conservazione di sé: la vita di relazione diventava, in questa prospettiva, solo occasione per l'esplicazione dell'egoismo nel confronto con gli altri individui.

Tale istinto era connesso agli equilibri dinamici del corpo: il movimento, che le immagini rappresentavano nel cervello, passando da questo al cuore si incrociava, secondo Hobbes, con il movimento vitale (inerziale del meccanismo umano), suscitando sentimenti di *piacere* o *dolore*, secondo le compatibilità conservative del momento. Questi sentimenti primari, saldandosi nella ripetizione, producevano ulteriori sentimenti, di *desiderio* o *avversione*, nei confronti di ciò che era valutato rispettivamente come un *bene* o come un *male* (sempre in relazione al fine egoistico). Alla soddisfazione dell'esigenza conservativa era infine legato il sentimento della propria *potenza*. Sulla scorta di questi originari dati antropologici, ricavati dai parametri materialistico-meccanicistici, Hobbes poteva attribuire alle passioni, in una teorica condizione di immediatezza *naturale*, la forza di determinare i comportamenti umani, in sostanziale contiguità con il mondo animale.

Si ripresentava insomma la situazione già riscontrata a proposito del problema gnoseologico. Il rapporto sensibile al mondo aveva svelato le proprie insufficienze nella impossibilità di una adeguata previsione. La *prudenza* aveva evidenziato i limiti di una ponderazione sempre labile, condizionata dalla fragilità della memoria. La scienza era stata il risultato di una svolta che aveva rovesciato i termini del rapporto, imponendo, con i nomi, l'ordine artificiale della convenzione. Analogamente, la natura umana manifestava, nella propria immediata sensualità, la tendenza a realizzare l'autoconservazione, ma non trovava, nel caos dei sentimenti, la forza necessaria a tale scopo. Si trattava dunque di dedurre da quell'antropologia individualistica e egoistica le indicazioni da seguire per garantire, con la guida efficace della ragione, la conservazione del proprio essere.

Tre, di conseguenza, i passaggi introduttivi della scienza politica hobbesiana:

- la definizione e connotazione dello *stato di natura*, condizione di piena espressione del gioco delle passioni,
- la precisazione del ruolo della ragione in tale situazione,
- l'origine e funzione della comunità politica, unico rimedio razionale ai limiti esiziali dello stato di natura.

4.3 Stato di natura e stato politico in Hobbes

Il concetto di *stato di natura* è uno strumento critico e polemico, con cui Hobbes ha inteso:

- mettere a nudo le deficienze conservative della natura passionale dell'uomo,
- illustrare teoricamente la genesi dello stato,
- rilevare il caos della situazione politica contemporanea,
- discutere il modello aristotelico (e quelli coevi che a esso si richiamavano) secondo cui lo stato si costituisce per lo spontaneo aggregarsi dei nuclei naturali, le famiglie.

Lo stato di natura riflette una condizione di immediato individualismo (che, potremmo dire, corrisponde al *nominalismo metafisico* di cui si è discusso), al di fuori di qualsiasi tutela legale, in cui ogni essere umano provvede alla propria conservazione, attingendo direttamente a quanto ritiene indispensabile per conseguirla. Deducendo in via teorica dall'antropologia *egoistica* precedentemente delineata, quello *stato* è caratteriz-

zato dalla necessità imposta dalle relazioni con l'universo materiale-dinamico, all'interno del quale ognuno insegue il *bonum sibi*. Questo comporta la ammissione di un *diritto naturale* per ciascun individuo, a tutto quanto possa assicurare la conservazione: in assenza di un quadro normativo, *tutti hanno diritto a tutto*.

Tale diritto non è d'altra parte vincolato a alcuna garanzia razionale: la valutazione del *bene* è individuale e prospettica, e può essere condotta secondo calcolo razionale, ma anche su base esclusivamente pulsionale. Tanto maggiori, quindi, i rischi connessi all'esercizio concreto del proprio diritto naturale, perché, come stigmatizza Hobbes, quando *jus* coincide con *utile* e tutti gli uomini hanno diritto a tutte le cose, è come se *nessuno avesse diritto ad alcuna cosa*.

[...]

In questo capitolo sarà opportuno considerare in quale condizione di sicurezza questa nostra natura ci abbia posti, e quale probabilità essa ci abbia lasciato di continuare ad esistere e di conservarci contro la violenza reciproca. E in primo luogo, se noi consideriamo quanto piccola differenza vi sia nella forza o nel sapere tra uomini nel pieno della maturità, e con quanta facilità colui che è il più debole in forza o in ingegno, o in ambedue, possa distruggere completamente il potere del più forte, poiché non occorre che una piccola forza per sopprimere una vita umana, possiamo concludere che gli uomini, considerati nella loro mera natura, debbono ammettere tra loro l'eguaglianza, e che colui che non reclama di più, può essere stimato moderato.

D'altra parte, considerando la grande differenza esistente negli uomini, per la diversità delle loro passioni, e considerando come alcuni siano vanagloriosi e si aspettino precedenza e superiorità sui loro compagni, non soltanto quando sono uguali nel potere, ma anche quando sono inferiori, dobbiamo necessariamente riconoscere che deve di necessità seguire, che quegli uomini che sono moderati e non cercano altro che l'eguaglianza di natura, saranno soggetti alla forza di altri, che tenteranno di sottometterli. E da ciò deriverà nell'umanità una generale diffidenza, e reciproco timore, l'uno dell'altro.

Inoltre, poiché gli uomini per naturale passione sono reciprocamente offensivi in diversi modi, poiché ogni uomo pensa bene di sé, e non ama veder altrettanto negli altri, essi devono necessariamente provocarsi l'un l'altro mediante parole, e altri segni di disprezzo ed avversione, che sono cose che accadono ad ogni confronto; fino a che, in ultimo, sono indotti a determinare la preminenza mediante la violenza e la forza del corpo.

Di più, considerando che molti appetiti degli uomini li spingono ad un unico e medesimo fine, e che quel fine talvolta non può, né essere goduto in comune, né diviso, ne consegue che il più forte deve goderne da solo, e chi sia il più forte, lo si decide in battaglia. E così la maggior parte degli uomini, pur non essendo sicura di poter avere la meglio, nondimeno, per vanità, o confronto, o appetito, provoca il resto, che altrimenti si accontenterebbe dell'eguaglianza.

E in quanto che la necessità di natura induce gli uomini a volere e desiderare il *bonum sibi*, ciò che è bene per loro stessi, e ad evitare ciò che è nocivo, ma sopra tutto quel terribile nemico di natura, la morte, dalla quale ci aspettiamo la perdita di ogni potere, e anche la maggiore delle sofferenze corporali al momento del trapasso, non è contro ragione che l'uomo faccia tutto quel che può per preservare il proprio corpo e le membra, sia dalla morte che dalla sofferenza. E ciò che non è contro ragione, gli uomini lo chiamano *diritto*, o *Jus*, o libertà non riprovevole di usare il proprio potere e abilità naturale. È quindi un *diritto di natura* che ogni uomo possa conservare la sua propria vita e le membra, con ogni potere a sua disposizione.

E se un uomo ha diritto al fine, e il fine non può essere raggiunto senza i mezzi, cioè senza quelle cose che sono necessarie al fine, ne consegue che non è contro ragione, ed è quindi giusto per un uomo, usare tutti i mezzi e compiere qualsiasi azione sia necessaria per la conservazione del proprio corpo.

Inoltre, ogni uomo, per diritto di natura, è egli stesso giudice della necessità dei mezzi, e della grandezza del pericolo. [...]

Così come il giudizio di un uomo, nel diritto di natura, deve essere impiegato per il suo proprio beneficio, così anche la forza, il sapere, e l'arte di ogni uomo sono rettamente impiegati, allorché egli ne usa per sé; altrimenti, un uomo non può avere il diritto di conservarsi.

Ogni uomo per natura ha diritto a tutte le cose, vale a dire, di fare qualsiasi cosa egli desidera a chi desidera, di possedere, usare e godere tutte le cose che egli voglia e possa. Infatti, poiché tutte le cose che egli vuole debbono essere buone per lui nel suo giudizio, dato che egli le vuole, e possono tendere alla sua conservazione una volta o l'altra, o almeno egli può giudicare così, e noi l'abbiamo fatto giudice di ciò [...]: ne consegue che tutte le cose possono anche essere fatte da lui con pieno diritto. E per questo motivo è giusto che si dica: *Natura dedit omnia omnibus*, la Natura ha dato tutte le cose a tutti gli uomini; tanto più che *jus* e *utile*, diritto e profitto, sono la medesima cosa. Ma il fatto che tutti gli uomini abbiano diritto a tutte le cose, in effetti, non è una situazione migliore di quella che si avrebbe se nessun uomo avesse diritto ad alcuna cosa. Infatti un uomo può usare e beneficiare ben poco di un suo diritto, quando un altro altrettanto forte, o più forte di lui, abbia anch'egli diritto alla medesima cosa.

Poiché allora alla offensività reciproca della natura umana, si aggiunge un diritto di ogni uomo ad ogni cosa, per cui un uomo invade con diritto, e un altro con diritto resiste, e gli uomini perciò vivono in perpetua diffidenza, e studiano il modo di usurparsi l'un l'altro, la situazione dell'uomo in questa libertà naturale è lo stato di guerra. Infatti, la *guerra* non è altro che quel tempo in cui la volontà e l'intenzione di contendere con la forza vengono sufficientemente dichiarate, mediante parole o azioni; e il tempo in cui non vi è guerra, è la *pace*.

Poiché lo stato di ostilità e di guerra è tale, che per esso la natura stessa viene distrutta, e gli uomini si uccidono l'un l'altro (come anche noi sappiamo che avviene per l'esperienza delle nazioni selvagge che vivono ai nostri giorni, e per le storie dei nostri antenati, i vecchi abitanti della Germania e di altre ora civili contrade, ove troviamo che la gente aveva poca vita e breve, e senza ornamenti e comodità di vita, che vengono di solito inventati e procurati grazie alla pace ed alla società): colui quindi che desidera vivere in uno stato come quello della libertà e del diritto di tutti a tutto si contraddice. Infatti, ogni uomo per naturale necessità, desidera il proprio bene, al quale è contrario questo stato, in cui noi supponiamo l'esistenza di una lotta tra uomini per natura uguali, e in grado di distruggersi l'un l'altro.

[...]

Ma poiché si suppone, per l'uguaglianza della forza e delle altre facoltà naturali dell'uomo, che nessuno ha un potere sufficiente da esser sicuro per lungo tempo di conservarsi grazie ad esso, finché rimanga nello stato di ostilità e di guerra, la ragione comanda ad ogni uomo, per il suo bene, di cercare la pace, tanto più quando vi sia speranza di raggiungerla; e di lottare, con ogni aiuto egli possa procurarsi, per la propria difesa contro coloro dai quali tale pace non può essere ottenuta; e di fare tutte quelle cose che necessariamente vi conducono.

[*Elements of law natural and politic*, P. I, cap. XIV]

Esercizio:

Ricostruite il quadro dello 'stato di natura' tratteggiato da Hobbes nel brano, avendo cura di cogliere il nesso con il 'bellum omnium contra omnes'.

Il brano mostra sufficientemente la continuità ma anche l'autonomia del discorso politico hobbesiano rispetto al contesto del *sistema*. Esso può essere infatti valutato come sviluppo dei parametri materialistico-meccanicistici attraverso cui erano stati interpretati la natura e l'uomo, oppure come fondato su una serie di evidenze psicologiche che non abbisognano di quello sfondo teorico. L'egoismo, in particolare, che emerge come forza dominante nell'equazione *iuris=utile*, poteva giustificarsi sulla scorta dell'osservazione del comportamen-

to quotidiano, senza doversi appoggiare per la propria persuasività all'antropologia pessimistica delineata in precedenza.

L'altro aspetto che subito risalta è il rigore con cui tale discorso è condotto a partire da quelle premesse, svolgendosi con necessità nei vari passaggi. In tal modo l'autore deduce razionalmente la situazione di conflitto, generata dalla condotta umana imperniata sull'egoismo conservativo, che è, in sé, propriamente irrazionale, in quanto contraddittoria con l'interesse perseguito da ogni individuo coinvolto.

L'analisi hobbesiana prende in considerazione, dunque, una situazione teorica, limite, che è funzionale al rilievo della insufficienza della natura umana affidata alla immediatezza di un orientamento passionale: gli uomini, acquistando consapevolezza dello stato miserabile in cui versano nella condizione di natura, saranno più disponibili a uscirne, assecondando le pulsioni conservative della loro stessa natura, ma attraverso l'artificio della ragione.

In questo senso Hobbes non è interessato a fissare delle coordinate storiche allo stato di natura universale, che è una pura ipotesi della ragione. Semmai fissare i caratteri di quello stato consentiva di volgersi al presente per concludere che, qualora essi si fossero presentati, inevitabilmente avrebbero condotto al conflitto.

Lo stato di natura può verificarsi allora in tre situazioni storicamente ben determinate e limitate:

- nelle società primitive, sia quelle dei selvaggi del tempo, sia quelle dei popoli barbari (in società quindi pre-statali),
- nel caso della guerra civile, quando lo stato si dissolve,
- nelle relazioni internazionali, non regolate da un potere superiore (Bobbio).

Accanto ai presupposti sistematici e alle evidenze psicologiche (la vanagloria, la competitività, il desiderio di prevalere), Hobbes indica anche due condizioni oggettive, una esplicita, l'altra implicita, che improntano lo sviluppo dell'argomento: la sostanziale uguaglianza naturale, e la scarsità delle risorse a disposizione.

Il primo punto è ribadito sotto due diverse visuali (come uguaglianza nella forza e come uguaglianza nell'ingegno), che coniugate producono la prima efficace conclusione: al di fuori delle garanzie delle leggi civili, tutti possono vicendevolmente distruggersi. L'uguaglianza è così acquisita su un terreno ben diverso da quello tradizionale dello stoicismo implicito nel giusnaturalismo medievale e moderno, con una valutazione delle capacità umane chiaramente intesa a esaltare esclusivamente l'egoismo.

Per quanto riguarda invece il secondo punto, esso fa da contrappeso all'affermazione *Natura dedit omnia omnibus*, concorrendo a rilevare, in questo senso, il ruolo di *matrigna* della necessità naturale, che attraverso le urgenze conservative spinge gli uni contro gli altri.

Lo stato di natura è così situazione di uguaglianza e di piena libertà, in cui si esplica compiutamente l'individuale ricerca del *bonum sibi*, nel confronto aperto con gli altri individui, al di fuori di ogni tutela. In virtù di queste condizioni, il concetto consente di mettere a fuoco l'intrinseca tensione presente nella natura umana, portata a realizzare il proprio equilibrio con mezzi che si rivelano inadatti allo scopo. L'*utile* che si impone come *diritto* assoluto al conseguimento di tutto quanto sia avvertito come un *bene*, determina, in ultima analisi l'azzeramento di ogni diritto, nella ostilità reciproca, in cui alto è il rischio per la stessa sopravvivenza. La palese contraddizione richiede, per la propria risoluzione, di trascendere l'individualità delle pretese assolute della *moltitudine*, nel mutuo condizionamento della vita di una comunità.

Lo stato di natura si presenta quindi come situazione di *uguaglianza*, di equiparazione nel diritto e nei rischi esiziali connessi alla sua esecuzione, ma anche come condizione teorica limite, proprio per la inevitabilità del conflitto, e quindi della distruzione, che sembrano escludere un concreto spessore storico al concetto. Esso mantiene una sua forza esplicativa in riferimento alle violenze che sconvolgono le comunità: laddove si verificano le condizioni che caratterizzano lo stato di natura, è inevitabile l'esplosione della reciproca ostilità.

La *normalità* desunta dal quadro antropologico (che, in questo senso almeno, non può non definirsi *pessimistico*), in assenza delle leggi che istituiscono un *corpo civile*, è dunque la *guerra*: con chiara eco delle tragedie storiche tra XVI e XVII secolo, la natura oppone tra loro i detentori del *diritto a tutto*, in conseguenza della sproporzione tra le aspirazioni e la disponibilità effettiva di mezzi.

La guerra si rivela decisiva per la genesi dello stato:

- in quanto nuovamente livella qualsiasi pretesa differenza naturale tra gli individui, soggiogandoli al comune, ineludibile rischio della *morte*,
- in quanto, di fronte all'universale timore per la vita, emerge come valore insostituibile la *pace*.

Infatti, secondo Hobbes, davanti alla spettrale incombenza della morte si fa viva una istanza conservativa superiore, rappresentata dalla ragione, la quale, mantenendo la propria connotazione calcolistica, suggerisce una condotta più adeguata all'obiettivo della preservazione di sé. Ciò si traduce in una serie di dettami, che Hobbes specifica come *leggi di natura* o *precetti della legge naturale*, i quali sottolineano la convenienza a ricercare un accordo generale, che eviti il rischio della vita. Essi non hanno dunque una statura metafisica (come nella coeva tradizione *giusnaturalistica*), nascendo piuttosto dalla valutazione razionale dei comportamenti individuali e sociali, per identificare quelli conformi alla fondamentale urgenza della nostra natura.

I precetti che Hobbes prospetta come essenziali sono quelli che riguardano:

- il riconoscimento dell'assoluta necessità della pace per la sopravvivenza,
- la disponibilità a rinunciare al diritto originario che scatena il conflitto,
- la contestuale ricerca di un patto con gli altri individui,
- l'impegno al rispetto del patto sottoscritto.

D'altra parte, il fatto che la ragione solleciti non significa che essa imponga *coercitivamente* la scelta ragionevole: così la legge naturale, vincolando solo *in foro interno* (nella coscienza), non costituisce un principio obbligante in assoluto, una garanzia sufficiente a eliminare i rischi del conflitto o fondare l'ordine della pacifica convivenza. Nello stato di natura non è possibile mantenere la pace e assicurare la conservazione della vita umana: la logica stessa della *lex naturalis* spinge verso un'unione contrattuale che implichi la mutua sicurezza. Questa, a sua volta, è conseguibile solo trascendendo l'immediatezza egoistica delle relazioni *naturali* in un corpo politico, risultato di un contratto, in virtù del quale gli individui si spogliano del loro diritto in favore di un solo uomo o gruppo di uomini (beneficiari non contraenti il patto stesso), che assumano ogni diritto e quindi ogni potere sovrano.

Il diritto di natura, che gli scrittori comunemente chiamano *jus naturale*, è la libertà, che ciascun uomo ha di usare il suo potere, come egli vuole, per preservare la sua natura, cioè la sua vita, e di fare perciò qualunque cosa, secondo il suo giudizio e la sua ragione, egli crederà che sia il mezzo più adatto a quello scopo.

Per libertà s'intende, secondo il più proprio significato della parola, la mancanza d'impedimenti esterni; i quali impedimenti possono togliere una parte del potere di un uomo, nel fare quello che egli vorrebbe, ma non possono impedirgli di usare il potere, che gli è lasciato, secondo che il suo giudizio e la sua ragione gli detteranno.

Una legge di natura - *lex naturalis* - è un precetto o una regola generale, ricavata dalla ragione, per cui ad un uomo è vietato di fare quello che distruggerebbe la sua vita o di togliersi i modi, per preservarla, e di omettere quello con cui egli pensa che sarebbe meglio preservata. Benché infatti coloro i quali parlano su questo soggetto siano usi a confondere *jus* e *lex*, diritto e legge, pure debbono essere distinti; poiché il diritto consiste nella libertà di fare o di astenersi, mentre la legge determina e impone una di quelle cose, sicché la legge e il diritto differiscono tanto, quanto l'obbligo e la libertà, che, in una e medesima materia, sono inconsistenti.

E poiché la condizione dell'uomo [...] è una condizione di guerra di ognuno contro un altro, nel qual caso ognuno è governato dalla propria ragione, e non c'è niente che egli possa usare, che non gli sia di aiuto nel preservare la sua vita contro i nemici, ne segue che, in una tale condizione, ogni uomo ha diritto su ogni cosa, anche sul corpo l'un dell'altro. Perciò, fin quando dura questo diritto di natura di ogni uomo su ogni cosa, non può esservi sicurezza per nessuno - per quanto forte o saggio egli sia - di vivere per tutto il tempo, che la natura ordinariamente assegna alla vita. E per conseguenza è un precetto o regola generale della ragione che ogni uomo deve procurare la pace tanto, per quanto egli ha speranza di ottenerla, e, quando non può ottenerla, egli deve cercare ed usare tutti i mezzi ed i vantaggi della guerra. La prima parte di questa regola contiene la prima e fondamentale legge di natura, che è: cercare la pace, e conseguirla; la seconda parte il sommo dei diritti di natura, che è: difendersi con tutti i mezzi possibili.

Dalla legge fondamentale di natura, con la quale è ordinato agli uomini di procurare la pace, deriva questa seconda legge, che un uomo volentieri, quando altri lo fanno, e per quanto crederà necessario alla pace ed alla difesa sua, rinunzi al suo diritto sopra tutte le cose, e sia contento di avere tanta libertà contro gli altri uomini, quanta è concessa ad altri uomini contro di lui; poiché fin quando ogni uomo conserva questo diritto di fare ciò che gli pare, tutti gli uomini restano in stato di guerra. Ma se gli altri uomini non lasceranno il loro diritto, come lui, allora non vi è ragione che se ne spogli lui solo; perché sarebbe un esporsi come preda - al che non è obbligato nessuno -, piuttosto che un disporsi alla pace. E questa è quella legge del Vangelo: fate agli altri quello, che voi vorreste che gli altri facciano a voi, e quella legge per tutti gli uomini: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*.

Lasciare il diritto su qualche cosa significa, per un uomo, svestirsi della libertà di togliere ad un altro il beneficio del suo diritto sulla stessa cosa. Infatti colui, che rinunzia o abbandona il suo diritto, non cede ad un altro un diritto, che egli prima non aveva, poiché non vi è niente, a cui ogni uomo non abbia diritto per natura; ma solo si ostina nella opinione che possa fruire del suo diritto originale, senza ostacolo da parte sua né da parte di altri. Sicché l'effetto che ridonda ad un uomo dall'abbandono di un diritto in un altro, non è che una grande diminuzione di impedimenti per usare il proprio diritto originale.

Un diritto è abbandonato o per semplice rinunzia, o per traslazione ad altri. [...] Il modo con cui un uomo o rinunzia o trasferisce il suo diritto è una dichiarazione, con qualche volontario o sufficiente segno, o segni, che egli rinunzia o trasferisce, od ha rinunziato o trasferito a qualcuno, che accetta. Questi segni sono o solo parole o solo azioni o - come accade molto spesso - parole ed azioni insieme. Tali sono i vincoli con i quali gli uomini si legano e si obbligano, vincoli che hanno la loro forza non dalla propria natura - perché niente è più facile a rompere che la parola di un uomo - ma dal timore di qualche cattiva conseguenza di quella rottura.

[...]

Esercizio:

Caratterizzate per punti, prima di affrontare la lettura del commento, il nesso tra 'diritto' e 'legge' naturali, così come emerge dal testo.

Il brano è esemplare della relazione istituita da Hobbes tra *diritto* e *legge di natura*, e delle sue implicazioni contrattualistiche. Riprendendo sostanzialmente la materia del testo precedente, l'autore sottolinea infatti il clima di ostilità generale, indotto dall'arbitrio che l'originario diritto conservativo comporta nella condotta individuale. L'insicurezza così suscitata coinvolge tutti, per l'uguaglianza precedentemente rilevata, risultando contraddittoria rispetto all'utilità che gli individui perseguono: lo stato di natura non può che essere rapidamente superato, se si intende dare espressione coerente alle istanze conservative.

Per uscire dallo stato di natura la ragione soccorre l'uomo con una serie di indicazioni pratiche, frutto di un calcolo prudenziale delle opportunità di sopravvivenza in un contesto in cui domina la reciproca diffidenza e aggressività. Hobbes definisce tali regole di condotta *leggi di natura*, sebbene nel finale sia evidente la loro natura non coercitiva, a differenza di quelle civili proprie delle comunità politiche.

Esse si differenziano, nettamente, anche dalle nozioni universali connaturate alla razionalità umana, cui si appoggiava l'intera tradizione giusnaturalistica: da un lato la ragione non è concepita come depositaria di un patrimonio innato, dall'altro l'universalità che consegue è risultato di calcolo, che si collega, in ultima analisi, a una prospettiva rigorosamente utilitaristica. La sua alterità rispetto alla passionalità tipica dello stato di natura è da considerare solo alla luce del nesso mezzi-fine: essa, infatti, è in grado di precisare il percorso più idoneo allo scopo conservativo, attraverso un vaglio attento degli effetti.

Dal momento che nello stato di guerra il *primum bonum* per ogni individuo (la vita) è in pericolo, la ragione suggerisce in primo luogo di provare ogni strada che possa garantire la pace. Indicazione di fondo costantemente declinata con il richiamo al diritto basilare dell'autodifesa, proprio per rimarcare l'irrinunciabile componente utilitaristica della strategia razionale. In secondo luogo, alla ragione compete precisare la causa principale della esiziale instabilità dello stato di natura, per procedere al suo possibile disinnescamento. Così essa suggerirà la rinuncia all'originario *ius in omnia*, nella misura in cui si possa realizzare in generale concomitanza, senza, in altre parole, concedere a altri alcun vantaggio.

La parte conclusiva del brano evidenzia un passaggio ulteriore, quello decisivo per uscire dallo stato di natura. Il percorso proposto dalla ragione conduce a uno sbocco contrattuale, questo, a sua volta, all'istituzione di un'autorità che ne assicuri l'esecuzione. La legge di natura, in questa direzione, accelera il proprio superamento in un sistema di norme positive, additando, come regola prudenziale, l'inaffidabilità dei meri impegni verbali.

Se la pace può conseguirsi solo sulla base di una mutua e drastica limitazione del *diritto naturale*, quindi della libertà originaria, tramite un patto liberamente contratto, proprio per le pessimistiche premesse antropologiche ciò non può che avvenire sotto l'egida di un garante, che verifichi il rispetto delle condizioni pattuite. Questo segna di fatto la fine dello *stato di natura*, ma anche il limite di validità della *legge di natura*: patto e autorità traducono il precetto suggerito alla coscienza dell'individuo, in una vera

e propria norma di comportamento coercitivamente imposta alla comunità istituita con il patto stesso.

In pratica, così come il concetto di *stato di natura* è sostanzialmente strumento teorico per mettere in rilievo il caos civile che nasce dalla crisi dell'autorità politica, il concetto di *legge naturale* è funzionale alla determinazione della centralità delle leggi positive. Essa infatti, come *precetto o regola generale, ricavata dalla ragione, per cui ad un uomo è vietato fare quello che distruggerebbe la sua vita (Leviathan)*, nella misura in cui risulta convincente per la coscienza, contribuisce alla soppressione di quella condizione *naturale* di cui è *legge*, per una nuova situazione in cui la sua validità è superata dagli obblighi della legge civile.

Questa in un certo senso surroga la precedente. Il fine del patto di unione, che ha sottoposto gli individui all'autorità politica sovrana, è, in primo luogo, la conservazione della comunità stessa dai conflitti interni e dalle aggressioni esterne. Le leggi che tale autorità impone sono mezzi in vista di quell'obiettivo, quindi una sorta di prolungamento delle istanze della *lex naturalis*. Tuttavia Hobbes le riconosce a esclusivo arbitrio del detentore della sovranità, dal momento che tutti sono assoggettati alla sua legge, avendogli alienato in toto i propri diritti (a eccezione di quello, irrinunciabile, alla vita), mentre questo non è vincolato da una reciprocità verso i sudditi, rimanendo estraneo al patto stesso, e non sottoposto a più alta autorità, che non sia quella divina.

Rimane quindi ancora assodato che il consenso (con cui io intendo il concorso delle volontà di molti uomini ad un'azione) non costituisce una sufficiente sicurezza per la loro pace comune, senza la fondazione di qualche potere comune, dal timore del quale essi possano essere costretti sia a mantenere la pace tra loro, sia ad unire i loro sforzi insieme, contro un nemico comune. E affinché questo possa essere fatto, non vi è vita immaginabile, se non unicamente l'unione, che [...] viene definita come implicante o includente le volontà di molti nella volontà di un solo uomo, o nella volontà della maggior parte di qualunque numero di uomini, vale a dire, nella volontà di un uomo o di un *consiglio*; infatti un consiglio non è altro che un'assemblea di uomini che deliberano circa qualcosa di comune a tutti.

La costituzione di un'unione consiste nel fatto che ciascun uomo si obbliga mediante un patto nei confronti di un solo uomo, o di un solo consiglio, nominati e stabiliti da tutti, a compiere quelle azioni che il detto uomo o consiglio comanderanno di compiere, ed a non compiere alcuna azione che egli o esso proibiranno, o comanderanno di non compiere. [...]

Questa unione così fatta è ciò che gli uomini chiamano oggi giorno un *corpo politico* o società civile; e i Greci chiamano *polis* vale a dire città; che si può definire una moltitudine di uomini uniti come una persona da un potere comune, per la loro comune pace, difesa, e beneficio.

[...]

In tutte le città o corpi politici non subordinati, ma indipendenti, quell'unico uomo o consiglio, al quale i membri particolari hanno attribuito il potere comune, è chiamato il loro sovrano, ed il suo potere, il potere sovrano, che consiste nel potere e nella forza che ognuno dei membri ha trasferito da sé a lui per patto. E poiché è impossibile per un uomo trasferire realmente la propria forza ad un altro, o per un altro riceverla, si deve intendere che trasferire un potere e una forza, per un uomo, non consiste in altro che nel deporre ed abbandonare il proprio diritto di resistere nei confronti di colui al quale egli così lo trasferisce. Ed ogni membro del corpo politico è chiamato un *suddito*, cioè un soggetto al sovrano.

La causa in generale che induce un uomo a diventare suddito di un altro è (come ho già detto) il timore di non potersi conservare in altro modo. E un uomo può assoggettarsi a colui che lo assale o può assalirlo, per paura di lui; oppure degli uomini possono unirsi tra loro per assoggettarsi a co-

lui sul quale essi debbono concordare per timore di altri. E quando molti uomini si siano assoggettati nel primo modo, ne sorge un corpo politico per così dire naturalmente, da cui deriva un dominio paternalistico e dispotico. E quando essi si assoggettano nell'altro modo, mediante mutuo accordo tra molti, il corpo politico che essi costituiscono, nella maggioranza dei casi viene chiamato stato, per distinguerlo dall'altro, benché il nome sia il nome generale per ambedue. [...]

I patti concordati da ogni uomo assemblato per la costituzione di uno stato, e messi per iscritto senza l'istituzione di un potere di coercizione, non costituiscono una ragionevole sicurezza per alcuno di coloro che così pattuiscono, né si debbono chiamare leggi, e lasciano ancora gli uomini nello stato di natura e di ostilità. Infatti poiché le volontà della maggior parte degli uomini sono governate soltanto dal timore, ed ove non vi sia potere di coercizione, non vi è timore, le volontà della maggior parte degli uomini seguiranno le loro passioni di avidità, sensualità, collera e simili, fino ad infrangere quei patti, per cui anche gli altri, che altrimenti li osserverebbero, vengono posti in libertà, e non hanno legge se non da se stessi.

Questo potere di coercizione [...] consiste nel trasferimento del diritto di resistenza di ognuno nei confronti di colui al quale si è trasferito il potere di coercizione. Ne consegue quindi che nessun uomo in nessuno stato ha il diritto di resistere a colui, o a coloro, ai quali sia stato conferito questo potere coercitivo [...].

E in quanto coloro che stanno in sicurezza tra loro, grazie a questa spada di giustizia che li tiene tutti in soggezione, sono nondimeno soggetti al pericolo di nemici all'esterno, se non si trova qualche mezzo per unire i loro sforzi e le loro forze naturali nella resistenza contro tali nemici la loro pace interna non serve a nulla. E quindi si deve intendere che tutti i membri siano impegnati a contribuire con le loro diverse forze per la difesa del complesso, e con ciò a creare un potere sufficiente, quant'è possibile, per la loro difesa. Ora poiché ogni uomo ha già trasferito l'uso della sua forza a colui, o a coloro, che hanno la spada della giustizia, ne consegue che il potere di difesa, vale a dire la spada di guerra, sia nelle stesse mani in cui sta la spada della giustizia: e conseguentemente quelle due spade non sono che una, e inseparabilmente ed essenzialmente connessa col potere sovrano.

Inoltre, poiché avere il diritto della spada non è altro che averne l'uso in dipendenza unicamente dal giudizio e dalla discrezione di colui o coloro che l'hanno, ne segue che il potere di giustizia (in tutte le controversie in cui si deve usare la spada di giustizia e in tutte le deliberazioni concernenti la guerra, in cui è richiesto l'uso di quella spada) il diritto di risolvere e determinare quel che deve essere fatto appartengono al medesimo sovrano.

Inoltre, considerando che non è meno, ma anzi molto più necessario prevenire la violenza e la rapina, piuttosto che punirla quando è commessa; e che tutte le violenze procedono da controversie che sorgono tra gli uomini riguardo a *meum* e *tuum*, giusto e sbagliato, buono e cattivo, e simili, che gli uomini usano misurare ciascuno secondo il suo proprio giudizio; è anche pertinente al giudizio del medesimo potere sovrano promulgare e rendere nota la misura comune secondo cui ogni uomo abbia a conoscere cos'è suo, e cosa di un altro; cos'è buono e cos'è cattivo; e cosa deve fare, e cosa no; e comandare che la misura stessa sia osservata. E queste misure delle azioni dei sudditi sono quelle che gli uomini chiamano *leggi politiche*, o civili. La loro creazione deve di diritto spettare a colui che ha il potere della spada, mediante il quale gli uomini sono costretti ad osservarle; infatti, altrimenti esse sarebbero fatte invano.

Ancora, poiché è impossibile che un uomo che abbia tale sovrano potere sia in grado di ascoltare e determinare di persona tutte le controversie, essere presente a tutte le deliberazioni concernenti il bene comune, ed eseguire e portare a termine tutte quelle azioni comuni che vi sono pertinenti, per cui vi sarà necessità di magistrati e ministri degli affari pubblici, ne consegue che l'assegnazione, nomina e limitazione dei medesimi, s'intenda come una parte inseparabile della medesima sovranità, alla quale è già stata attribuita la somma di ogni giudizio ed esecuzione.

E in quanto il diritto di usare le forze di ogni singolo membro è trasferito da questi al sovrano, un uomo giungerà da sé facilmente a questa conclusione: che al potere sovrano (qualsiasi cosa faccia) spetta l'impunità.

Esercizio:

Individuate nel brano gli aspetti che secondo voi consentono di parlare di 'assolutismo' della prospettiva politica hobbesiana.

Al centro del brano troviamo il tema del *corpo politico* e della sua formazione a partire dallo stato di natura. La società civile è considerata come artificio attraverso cui una *moltitudine* si costituisce in unità, per la propria efficace conservazione. Se nella filosofia naturale il ricorso alle cause finali era stato, in linea con le tendenze contemporanee, bandito, nell'ambito della riflessione politica esse svolgono evidentemente ancora un ruolo di rilievo. Nonostante lo stato sia prospettato come *automaton*, meccanismo votato alla neutralizzazione del conflitto, Hobbes è meno attento alle cause efficienti, e alla sua decostruzione e ricostruzione, e più sensibile, invece, all'obiettivo in vista del quale tale meccanismo deve essere tarato.

Il fine per cui una pluralità (sufficientemente numerosa) di individui decide di rinunciare alla propria piena libertà e al proprio diritto a tutto è la pace, intesa come duratura cessazione del *bellum omnium contra omnes*. Le articolazioni dell'autorità preposta, attraverso il patto, a sovrintendere al rispetto degli accordi che hanno posto fine alla naturale ostilità, dovranno rispondere a tali aspettative. Per far vivere gli uomini in pace non basta infatti la ragione da sola: occorre che gli uomini si accordino nell'istituire uno stato che renda possibile una vita secondo ragione.

Lo stato è in questo senso una *necessità*, sebbene nasca per decisione, come atto di volontà: la sua natura contrattuale e le premesse drammatiche della sua istituzione escludono la sua formazione da uno spontaneo *pactum societatis*. La comunione pacifica che esso assicura è piuttosto il risultato di un *pactum unionis* intrecciato a un *pactum subiectionis*, con cui i contraenti si impegnano all'obbedienza nei confronti del detentore del potere comune.

Il patto di unione secondo Hobbes:

- è un patto di sottomissione stipulato tra i singoli (e non tra il popolo e il sovrano),
- consiste nell'attribuire a un terzo al di sopra delle parti il potere che ciascuno ha nello stato di natura,
- implica la cessione di tale potere a un'unica persona (individuo o assemblea).

Ne discendono l'irrevocabilità, l'assolutezza e l'indivisibilità del potere (Bobbio). Nel nostro brano in particolare è ripreso il terzo aspetto, quello forse più direttamente legato al dibattito politico contemporaneo, tra sostenitori delle forze parlamentari e sostenitori dell'assolutismo stuartiano. Hobbes non sviluppa comunque il proprio argomento recuperando esplicitamente i termini di quel confronto, si limita a ribadire il nesso tra pace e legge, legge e coercizione, coercizione e unicità della persona detentrici dell'autorità. Nella conclusione si accenna alla specifica relazione tra *potere della spada* e quello che potremmo chiamare potere legislativo: l'autore è molto netto nell'indicare la loro inscindibilità, pena la vanificazione della funzione coercitiva delle norme nella comunità.

L'altro aspetto che assume rilievo nel testo è la centralità delle decisioni del detentore del potere sovrano per la impostazione dei parametri etici e giuridici e la legittimazione della proprietà. Le *leggi civili* rivelano in quelle righe la propria piena autonomia rispetto a qualsiasi condizionamento metafisico o religioso: esse si presentano come il prodotto dell'attività pa-

cificatrice e ordinatrice, che, per essere efficace, deve muoversi libera da ipoteche, garantendo un sistema con le seguenti caratteristiche essenziali:

- le leggi devono fornire uno standard di condotta per i membri della comunità,
- il loro sistema deve essere univoco, evitare cioè ambigue condivisioni di autorità,
- lo standard deve valere per tutti coloro che hanno la capacità razionale per riconoscerlo (cioè presuppone, per la applicabilità del principio di responsabilità, la *ragione*),
- le leggi necessitano di una promulgazione, orale o scritta, che le renda pubbliche, disponibili per i membri della comunità cui si applicano, e dunque da essi riconoscibili.

Nel passaggio allo stato civile sono necessarie anche una rifondazione e assicurazione del possesso acquisito nel clima della generale ostilità: l'istituzione dell'autorità politica è così funzionale tanto alla sicurezza della vita, quanto alla determinazione del concetto positivo di proprietà, e quindi dei suoi risvolti economici, centrali per il benessere della comunità.

4.4 Potere politico e potere religioso

Già dai testi in precedenza affrontati si può cogliere in trasparenza la preoccupazione di Hobbes per lo sviluppo delle vicende politiche contemporanee: ma l'aspetto particolare della congiuntura storica che rivela, nel suo costante riproporsi nelle varie opere hobbesiane, una specifica attenzione dell'autore, è certamente quello del rapporto tra stato e gruppi religiosi. Tema scottante nella lotta politica inglese, ma ampiamente documentato, come abbiamo avuto modo di sottolineare, nella riflessione della prima età moderna, a motivo della sua dirompente forza distruttiva nelle relazioni civili di diverse comunità storiche, dalla Svizzera alla Germania, dalla Francia ai Paesi Bassi.

Non sorprende, dunque, che Hobbes si proponesse di sceverare sistematicamente la questione (soprattutto nel *Leviathan*, le cui ultime sezioni sono rispettivamente dedicate allo *stato cristiano* e al *regno delle tenebre*), sia nei suoi presupposti teologico-religiosi, sia in quelli più propriamente politici, afferenti al rapporto tra stato e chiese cristiane. La acribia profusa nella critica testamentaria, nella ricostruzione dei nessi tra il potere politico e quello religioso presso il popolo ebraico, manifesta un interesse largamente condiviso nella cultura contemporanea, inglese e continentale, innescato dalla polemica protestante e cattolica all'epoca delle guerre di religione francesi, ma anche, in senso teologico, dal recupero calvinista dell'*Antico Testamento*.

Lo scopo dell'erudito impegno hobbesiano è quello di stigmatizzare la confusione nel dibattito parlamentare degli anni 1630-40, prodotta dal precipitare delle istanze religiose settarie sulla scena politica. Il contributo che il filosofo offre per la soluzione dei conflitti è quindi quello della chiarificazione della origine e della natura dei rapporti tra autorità politica e autorità religiose. Partendo dal precedente ebraico, dove i due poteri si identificavano, Hobbes ne invertiva il tradizionale esito teocratico: doveva essere il potere politico a riassumere in sé quello religioso. Così il sovrano civile si trasformava - in linea con l'esperienza Tudor - in capo della chiesa, con il diritto di determinare le forme del culto, fermo restando il limite rappresentato dalla *coscienza* del suddito.

Avendo mostrato che in qualsiasi stato la necessità di pace e di governo richiede che esista qualche potere, o in un solo uomo, o in un'assemblea di uomini, col nome di potere sovrano, al quale non è legittimo per alcun membro dello stato medesimo disobbedire, si presenta ora una difficoltà,

che, se non viene rimossa, rende legittimo per qualcuno procurarsi la propria pace e il proprio mantenimento, poiché rende illegittimo per un uomo il porsi sotto il comando di quell'assoluta sovranità che a ciò si richiede. E la difficoltà è questa: noi abbiamo tra noi la Parola di Dio come regola delle nostre azioni; ora se noi ci assoggetteremo anche a degli uomini, obbligandoci a compiere quelle azioni che saranno da loro comandate, quando i comandi di Dio e degli uomini differiranno, noi dobbiamo ubbidire piuttosto Dio che l'uomo: e di conseguenza il patto di generale obbedienza all'uomo è illegittimo.

Questa difficoltà non è di antichissima data nel mondo. Un tal dilemma non c'era tra gli Ebrei, infatti la loro legge civile e quella divina era la medesima e sola legge di Mosè, ed i suoi interpreti erano i sacerdoti, il cui potere era subordinato al potere del re; com'era il potere di Aronne al potere di Mosè. Né si tratta di una controversia di cui si sia avuto notizia tra i Greci, i Romani, o gli altri Gentili; infatti tra questi le loro varie leggi civili erano le regole mediante le quali venivano ordinati ed approvati, non solo la rettitudine e la virtù, ma anche la religione ed il culto esterno di Dio; essendo stimato vero culto di Dio ciò che era [...] secondo le leggi civili. Anche quei Cristiani che stanno sotto il dominio temporale del vescovo di Roma sono liberi dalla questione, perché essi consentono a lui (loro sovrano) di interpretare le Scritture, che sono la legge di Dio, come egli nel suo proprio giudizio stimerà giusto. Questa difficoltà quindi rimane e turba unicamente quei Cristiani ai quali è consentito di considerare come senso della Scrittura quello che essi ne traggono, o attraverso una loro interpretazione personale, o mediante l'interpretazione di coloro che non sono a ciò chiamati dalla pubblica autorità: cosicché coloro che seguano la propria interpretazione domandano continuamente libertà di coscienza; e quelli che seguono la interpretazione di altri a ciò non delegati dal sovrano dello stato richiedono in materia di religione un potere, o superiore al potere civile, o almeno non dipendente da esso.

Per togliere di mezzo questo scrupolo di coscienza concernente l'ubbidienza alle leggi umane, tra coloro che interpretano da sé la parola di Dio nelle Sacre Scritture, io propongo alla considerazione, in primo luogo, che nessuna legge umana è intesa ad obbligare la coscienza di un uomo, ma solo le azioni. [...]

E quanto alle azioni degli uomini, le quali derivano dalle loro coscienze, e la cui sottomissione ad una regola costituisce l'unico modo per mantenere la pace, se non avessero potuto andare d'accordo con la giustizia, sarebbe impossibile che la giustizia verso Dio e la pace tra gli uomini stessero insieme in quella religione che ci insegna "che la giustizia e la pace si baceranno l'una l'altra", ed in cui abbiamo tanti precetti di obbedienza assoluta all'autorità umana [...]

E sotto un sovrano Cristiano noi dobbiamo considerare in quali azioni Dio Onnipotente ci proibisce di obbedirlo, e in quali no. Le azioni nelle quali ci proibisce di obbedirlo sono solo quelle che implicano la negazione di quella fede che è necessaria per la nostra salvezza; infatti, altrimenti non vi è pretesto per una disobbedienza. [...] Ci si deve dunque chiedere quali siano quelle proposizioni e quegli articoli, la cui credenza il nostro Salvatore o i suoi apostoli abbiano dichiarato essere tale, che se non vi crede un uomo non può essere salvato; e allora tutti gli altri punti che ora sono controversi, e creano distinzione di sette, Papisti, Luterani, Calvinisti, Arminiani, ecc. [...] devono di necessità essere tali, che un uomo non è obbligato per sostenerli a negare obbedienza ai propri superiori. E quanto agli argomenti di fede necessari alla salvezza, io li chiamerò fondamentali, e ogni altro argomento una sovrastruttura.

E senza controversia, non vi è alcun punto che sia necessario credere per la salvezza dell'uomo, più di questo, che Gesù è il Messia, cioè il Cristo [...]

[*Elements of law, natural and politic*, P. II, cap. VI, 1-6]

Esercizio:

In quali aspetti, secondo voi, il brano può essere considerato rivelatore di una diretta presa d'atto hobbesiana rispetto alla situazione storico-politica contemporanea?

Il testo è esemplare della particolare cura dell'autore per i termini dello scontro in atto tra fronte monarchico e fronte parlamentare nel periodo in cui gli *Elements* videro la luce e ebbero la loro prima, ampia circolazione manoscritta (1640).

Gli estremi del problema politico-religioso sono brevemente e chiaramente riassunti in apertura, dove viene prospettata la lacerante alternativa tra le due sovranità, umana e divina, apparentemente confliggenti. Il compito del filosofo è allora in primo luogo quello di disinnescarla, marcandone lo spessore storico e nello stesso tempo storicizzandola: il rapido excursus è infatti funzionale al rilievo della specificità della situazione contemporanea sullo sfondo dei precedenti classici, in cui la diversa modulazione dei poteri ne rendeva inerte la relazione.

Hobbes è insomma consapevole della novità politicamente scomoda di cui fu portatore il cristianesimo, scindendo religione e politica. Questione che non era sfuggita ai pensatori politici del secolo precedente, Machiavelli in testa: i cristiani possono riferirsi alla Rivelazione, come diretto messaggio divino, negando obbedienza alle autorità umane e delegittimandone di conseguenza il potere. Anche il lessico hobbesiano (pur nella traduzione) conserva la densità del confronto religioso e culturale: la citazione della *coscienza*, dell'appello al proprio *giudizio*, alla personale *interpretazione* delle Scritture evoca tutta la stagione cinquecentesca della diatriba protestante, ma anche le rivendicazioni delle sette puritane.

Così impostata, la questione è poi subito, linearmente risolta: il conflitto è infatti solo potenziale, dal momento che la Rivelazione non può dispensare dagli obblighi di sottomissione alla autorità politica. Le leggi civili sono infatti introdotte per fissare e disciplinare un ambito, quello della exteriorità pubblica, delle *parole* e delle *azioni*, che non riguarda propriamente le *coscienze*, cioè la dimensione interiore della fede, dell'individuale rapporto a Dio. Inoltre la pretesa temporale della chiesa si scontra con l'esortazione caritativa del *Nuovo Testamento*, la quale contraddice le esigenze di comando dell'incombenza politica: compito dell'autorità religiosa sarà allora soprattutto la persuasione con l'insegnamento.

C'è poi un ultimo punto decisivo, destinato a grandi sviluppi teorici nella cultura del XVII e XVIII secolo, ma già approfondito, nei decenni della formazione hobbesiana, da Herbert of Cherbury, Thomas Browne, William Chillingworth: quello della essenzializzazione della religione cristiana, della sua riduzione a un nucleo universalizzabile tra le sette, vera base per una nuova, tollerante convivenza. Hobbes lo pone a tema nel momento in cui definisce la fede cristiana per stabilire il limite dell'imposizione politica: essa si concentra in una sola convinzione, *che Gesù è il Messia, cioè il Cristo*. Al di là di questo intimo convincimento che contrassegna il cristiano, i sovrani possono spingersi per approntare un sistema di leggi capace di regolare una materia tanto suscettibile di contrasti, risultando legittimati anche a decretare norme di diretta attinenza religiosa, in ambiti *indifferenti* rispetto a quello *essenziale*.

4.5 Hobbes e il pensiero politico del primo Seicento: un bilancio

Le nozioni che Hobbes metteva in campo negli *Elements*, nel *De Cive* e nel *Leviathan* avevano una fisionomia e un retroterra culturale ben delineati, nella teoria politica tra XVI e XVII secolo. Largamente influenzata, come abbiamo visto, dalla congiuntura storica delle guerre di religione e della rivolta dei Paesi Bassi, essa aveva focalizzato i principali strumenti concettuali destinati a guidare o giustificare lo sviluppo delle istituzioni assolutistiche:

- il concetto di stato e la sua prerogativa fondamentale, la *sovranità* (per merito soprattutto di Jean Bodin, nei *Six livres de la République*, 1576), come *summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas*, scaturigine assoluta di ogni legislazione,
- il fine del potere, identificato essenzialmente nella conservazione della pace interna (sulla scorta di Bodin ma anche di Giovanni Botero, autore, nel 1589, di *Della ragion di stato*),
- la prassi dei sovrani esentata dal rispetto di valori assoluti (secondo la lezione machiavelliana),
- lo statuto del cittadino, ridotto alla condizione di suddito e di privato (Bodin e Botero).

A ciò possiamo aggiungere il concetto dell'origine divina del potere, che negli scritti di Giacomo I Stuart (*The Trew Law of Free Monarchies* 1598, *Basilikon doron* 1599) suona come affermazione di un dovere di obbedienza incondizionata, che esclude ogni principio di mediazione o limitazione, sia da parte delle istituzioni rappresentative tradizionali, sia delle chiese.

A queste posizioni si contrapposero l'*anti-assolutismo* di Johannes Althusius e il *giusnaturalismo* del già citato Huig van Groot (Ugo Grozio). Il primo, ispirandosi direttamente alla lotta e alle istituzioni degli Stati delle Province Unite, sostenne, nella sua *Politica methodice digesta* (1603), che il potere derivava dal basso ed era esercitato, come una forma di mandato, sotto il controllo di istituti rappresentativi. Il principe era considerato solo *amministratore* dei diritti di sovranità, di cui rimaneva *proprietario* il popolo, aggregato in un unico *corpo* a partire da molte associazioni minori, volontarie o naturali (come la famiglia).

Grozio, invece, nel suo *De jure belli ac pacis* (1625), sul presupposto di uno *jus naturale* procedente dalla ragione umana, affrontava lo scottante tema della guerra e dei rapporti tra stati sovrani, asserendo l'imprescindibilità del problema della giustizia e del diritto, come garanzie oggettive e, in una qualche misura, *metafisiche*. Egli veniva affermando la validità universale di una norma di coesistenza, dettata dalla ragione in funzione di un istinto *sociale* peculiare all'uomo. Norma coesistente alla razionalità stessa, e per ciò vincolante, anche prescindendo da un coronamento teologico. Sempre su questo sfondo teorico inseriva la sua riflessione sull'origine dello stato (*unione perfetta di uomini liberi, costituita per godere del diritto e per l'utilità comune*), a partire da un contratto liberamente intrapreso in osservanza del diritto di natura. Tale matrice contrattuale legittimava i contingenti istituti positivi, giustificandone e assolutizzandone la validità in quanto appendici del fondamento naturale universale, perno essenziale per la coesistenza degli individui e degli stati.

Il modello proposto da Hobbes non condivideva certamente le premesse culturali groziane, di origine stoica ma assimilate dalla riflessione medievale cristiana, assestandosi comunque criticamente anche rispetto alla sintesi dei sostenitori dell'assolutismo. Esso infatti prevedeva a livello teorico:

- come assunto di partenza per l'analisi dello stato politico e delle sue funzioni, uno stato di natura, non politico, i cui elementi costitutivi erano rappresentati da indi-

vidui singoli, non associati (contro l'aristotelismo latente in quasi tutte le proposte, la famiglia non svolgeva un ruolo sostanziale di collante sociale o di mediazione tra natura e comunità);

- il conseguente riconoscimento, nello stato di natura, in assenza di norme di diritto positivo, della piena libertà e uguaglianza, sulla base sia di un portato fisiologico (forza e ingegno), sia della comune cura e dei comuni rischi;
- l'attribuzione in quella condizione, a ogni individuo, di un *diritto* alla conservazione e a tutti i mezzi in grado di assicurarla, negandogli però qualsiasi valenza razionalistica, metafisica o teologica e vincolandolo piuttosto alla pulsionalità egoistica implicita negli schemi esplicativi materialistico-meccanicistici adottati;
- la contrapposizione tra stato di natura e stato politico, dal momento che il *diritto* imperante in origine non poteva che produrre caos e conflitto, negazione di ogni possibile forma di civile convivenza;
- la necessità del passaggio alla società politica, suggerita da un calcolo razionale come *precetto* (*legge di natura*); un passaggio che avviene tuttavia non in modo *naturale*, per la forza stessa delle cose, ma a seguito di una convenzione;
- la costituzione dello stato quale meccanismo (*automaton*) *super partes*, capace di imporre le norme efficaci per la sopravvivenza della comunità, a partire dall'autorità del detentore della sovranità, il cui potere, in ogni caso, è originariamente legittimato dal consenso dei contraenti.

Certamente Hobbes, come i sostenitori dell'assolutismo, era convinto che tale autorità dovesse essere incondizionata, dal momento che essa sfuggiva al contratto, di cui era solo garante esterna, rimanendo di fatto in una condizione di *stato di natura*, esecutrice del proprio diritto naturale, cui si vincolava quello del corpo politico. In questo egli smentiva direttamente tutta la tradizione anti-assolutistica coagulatasi nella lotta del Parlamento inglese contro gli Stuart, la quale aveva trovato espressione nell'appello alla *common law*, alla *legge fondamentale* da parte di Sir Edward Coke.

Tuttavia l'assolutezza non derivava da una investitura divina o dalla potestà paterna: essa scaturiva dal *pactum unionis* con cui gli individui avevano deciso di superare i rischi della piena libertà e uguaglianza naturali, trasferendo il proprio potere originario a un'unica persona (individuo o assemblea), cui demandavano, contestualmente, l'esercizio della sovranità.

Proprio per l'estrinsecità al contratto, essa era irrevocabile, mentre, per l'obiettivo d'ordine cui era destinata, essa doveva essere anche indivisibile, in puntuale polemica con gli esponenti moderati delle forze parlamentari che in Inghilterra prospettavano una soluzione *mista*, che prevedesse una forma monarchica limitata, in cui il potere del sovrano fosse compensato dalla presenza dei corpi rappresentativi.

L'unica eccezione prevista dall'inglese era rigorosamente iscrivibile nel quadro teleologico all'origine della formazione statale: laddove, per conquista o sconfitta militare, l'autorità politica non fosse più stata in grado di tutelare la sicurezza dei propri sudditi, questi, legittimamente riassumevano il proprio diritto naturale all'autodifesa, rientrando di fatto nello stato di natura.

In Hobbes troviamo poi un'estesa trattazione delle varie forme di governo, che confermano la natura artificiale, convenzionale e relativamente elastica dello stato e della sua organizzazione, funzionale al fine per cui esso è istituito: la *monarchia* risulta infine privilegiata per l'unità e coerenza di decisione assicurate, mentre della *democrazia* si stigmatizza la pericolosa esposizione al fluttuare delle assemblee sotto l'incalzare di oratori abili e spregiudicati.

Infine, nel *Leviathan* non manca, come abbiamo visto, un'ampia riflessione sul delicatissimo (nella contingenza storica) problema del rapporto tra potere civile e potere religioso, che Hobbes risolveva in linea con le tendenze dell'assolutismo coevo. Egli individuava nell'autorità politica anche la responsabilità per le scelte di culto esteriori e il vaglio delle opinioni religiose pericolose per la sopravvivenza dello stato, affidando all'individuale interiorità l'unico articolo di fede necessario per accedere al Regno dei Cieli: *Gesù è Cristo*.

Così Hobbes si ricongiunge a Bodin nella teoria della sovranità unica e indivisibile e nella preferenza monarchica, ma sulla scorta di un modello che non è quello naturalistico aristotelico, per cui lo stato si costruisce per analogia con la famiglia. Il potere nato, con il consenso di tutti, dalla paura della morte, detiene il monopolio del giusto e dell'ingiusto, e ogni altro potere, civile o ecclesiastico, gli è sottoposto. Il modello meccanicistico comportava l'inesorabile necessità dello stato assoluto (il *Leviatano*, la figura mostruosa del grande animale marino di cui parla il *Libro di Giobbe*), in altre parole la necessità che induce, sin dall'origine, gli uomini a cercare razionalmente l'antidoto al caos delle passioni nella cogenza incondizionata delle leggi, quindi nella unità e sovranità dello stato.

D'altra parte, è vero che il percorso teorico verso l'assolutismo era, nel suo caso, contrassegnato dal riferimento essenziale a una concettualità passibile di sviluppi decisamente anti-assolutistici, specialmente tenuto conto degli argomenti tradizionalmente addotti a sostegno. Come è stato rilevato, il modello giusnaturalistico di cui Hobbes si serve può sboccare tanto nell'assolutismo quanto in una teoria democratica, a seconda delle varianti adottate nella definizione dello *stato di natura*, del *contratto* e della *società civile* che ne risulta (Comparato).

5. Conclusioni: Hobbes e le origini della *ragione* moderna

L'interpretazione complessiva del pensiero politico di Hobbes cui Carl Schmitt accennava nel brano utilizzato in apertura muoveva da alcuni presupposti di fondo:

- che la modernità coincida sostanzialmente con la fine dei vincoli e dei legami tradizionali;
- che con essa si neutralizzi, di conseguenza, la pretesa legittimazione divina del potere politico;
- che il risultato globale consista praticamente in un vuoto, cui, nel vortice dei conflitti esterni e intestini, corrisponderà la costruzione statale *moderna*, in primo luogo incarnata dall'opera hobbesiana.

Come scrive C. Galli, nella sua introduzione alla raccolta dei contributi schmittiani:

<<All'ingovernabilità dei poteri (le guerre civili di religione) e delle passioni (lo stato di natura) non si può opporre che una *tabula rasa*, una radicale negazione sulla quale affermare la costruzione *stabile* come costituzione insieme razionale e decisa (lo Stato)>>¹¹.

L'origine avrebbe segnato il *destino* del grande *Leviatano*:

- irresistibile sotto tutti i punti di vista ma nello stesso tempo solo strumentale;
- creatore di ogni verità attraverso il proprio potere e dunque privo di una propria autentica verità;
- dotato di una forte rappresentatività in quanto capace di creare unità, proprio mentre al suo interno la persona tende a scomparire;
- pretendente a requisiti teologici proprio quando non più in grado di vantare una fondazione divina;
- pronto a esibire la razionalità di una *macchina*, capace tuttavia di prevaricare la ragione che l'ha creata¹².

Nella prima parte della nostra ricostruzione noi abbiamo, credo, evidenziato le seguenti premesse essenziali della filosofia politica hobbesiana, che costituiscono anche l'atto di nascita cosciente di un modello di *razionalità* a volte definito *meccanicistico*:

- il vero e proprio esercizio anatomico dal filosofo condotto sulle forme della razionalità scientifica, con particolare riguardo alla sua istituzione linguistica;
- la consapevolezza hobbesiana del disordine latente nell'esperienza, a tutti i livelli, per cui l'ordine si può costruire sostanzialmente nell'*artificio*, non rappresentando quindi la regola ma la eccezione imposta con la *convenzione*;
- la connotazione calcolistica della *ratio*, che implica in Hobbes la sua riduzione strumentale e la sua portata problematica.

In questo senso, dunque, la applicazione privilegiata al terreno della politica: a dispetto del caos delle passioni e della forza dei pregiudizi, era quello l'ambito in cui la potenza costruttiva e decostruttiva della *computatio* aveva la possibilità di esprimersi con maggiore efficacia, in virtù della portata fondativa dei patti e di quella determinante delle leggi.

Così nella seconda parte, ovviamente concentrata piuttosto sull'*origine* del grande *Leviatano* che non sul suo *destino* nel corso della storia moderna, abbiamo rilevato la funzione *meccanica* dello stato hobbesiano, inteso a prevenire gli effetti della violenza, a azzerare i rischi di conflitto e quindi a garantire pace e stabilità in forza di un monopolio del potere che, frutto del calcolo dei rischi e delle opportunità, in conclusione sembrava effettivamente destinato a realizzare *gabbie*, all'interno delle quali la stessa razionalità istitutrice era chiamata a rinchiudersi per evitare il peggio.

¹¹) C. Galli, *Introduzione*, in C. Schmitt, *op. cit.*, p.11.

¹²) *Ibidem*.

Glossario¹³

Conatus

Si tratta propriamente di un concetto relativo, quello cioè di moto insensibile e quindi non quantificabile, una sorta di movimento puntuale che deve essere supposto, sulla base del principio di ragione, per garantire continuità al sistema meccanico della natura. Esso svolge un ruolo di rilievo anche nella psicologia hobbesiana, dal momento che gli atti di volontà sono considerati risultato di tendenze, cioè di un moto interno impercettibile che origina la catena da cui scaturisce complessivamente l'azione.

Conoscenza

Per Hobbes si danno due tipi di *cognitio*: conoscenza di fatti e *scienza* (o *filosofia*). Solo la seconda può propriamente definirsi conoscenza: cioè capacità di ricostruire la catena delle cause e degli effetti. In termini formali egli parla di *conoscenza delle conseguenze di una affermazione*, conseguenze che sono formulate in proposizioni ipotetiche (*se p, allora q*) e sono necessariamente vere (o analitiche). La *cognitio facti*, invece, non è considerata diversa dal senso e dalla memoria, e di fatto coincide con quanto comunemente si dice *esperienza*, cioè *la memoria di molte cose*. La conoscenza dei fatti si articolerà secondo che l'evento sia naturale (indipendente dall'azione dell'uomo) oppure prodotto della volontà umana.

Corpo

Hobbes definisce il *corpo* come ciò che non dipende per la sua esistenza dal pensiero umano e che coincide con una porzione di spazio. Ciò lo avvicina alla accezione aristotelica di sostanza, pur riducendola rigorosamente all'ambito materiale. A Aristotele sembra poi avvicinarlo anche la dicotomia *corpo-accidente*: tuttavia nel filosofo greco l'accidente aveva una portata oggettiva, mentre per quello inglese l'accidente è un modo di concepire un oggetto, quindi, più o meno ampiamente, dipende dalla organizzazione soggettiva. D'altra parte Hobbes riconosce anche che l'*accidente* è un potere nell'oggetto di produrre sensazioni.

Coscienza

Conscientia indica il giudizio o l'opinione consolidata di un uomo. Non si riferisce dunque a una facoltà spirituale, a una soprannaturale capacità di cogliere verità morali, secondo il valore semantico comune nella cultura del primo Seicento. Il giudizio di coscienza non implica allora la sua verità, ma solo il suo radicamento nelle convinzioni ferme di chi lo propone.

Desiderio

Appetitus indica in Hobbes genericamente sforzo, tendenza (*conatus*) verso l'oggetto che produce una modificazione del sistema dinamico di un soggetto animato, o, al contrario, repulsione. In questo senso egli prevede *desideri naturali*, come la fame o la sete, e altri invece risultato della esperienza. La implicazione reciproca di *desiderio*, *appetitus* e *conatus* è rivelatrice del progetto meccanicistico del filosofo, della sua riduzione della realtà a corpo in movimento.

Diritto di natura

È per Hobbes il diritto che la natura ha dato a chiunque viva al di fuori della società civile su tutte le cose che siano valutate utili alla conservazione. In altri contesti può valere semplicemente come

¹³) Per redigere il seguente repertorio lessicale mi sono ampiamente servito del recente lavoro di A.P. Martinich, *A Hobbes Dictionary*, Cambridge, 1995.

il diritto legittimato dalla forza: il diritto, dunque, di impadronirsi di tutto quanto cada in nostro potere, sempre in assenza delle determinazioni di proprietà garantite dalle leggi civili.

L'uomo ha diritto di tutelarsi con tutti i mezzi a sua disposizione contro la morte e le sofferenze. Questo diritto soggettivo coincide con la libertà di disporre delle proprie facoltà secondo quanto suggerito dalla propria individuale ragione, al fine della autoconservazione. È proprio questo intreccio di prospettive individuali a produrre la contraddizione di un diritto di tutti a tutto che, nel conflitto reciproco, si trasforma in pratica nella negazione di ogni diritto.

Fenomenismo

Il termine (non hobbesiano) indica nel caso di Hobbes quella posizione gnoseologica secondo cui le possibilità conoscitive della mente sono limitate a ciò che appare (*fenomeno*, appunto) nella esperienza interna e esterna, e si estendono solo problematicamente e ipoteticamente verso ciò che è causa di quell'apparire. In questo senso, con tale atteggiamento si pone in secondo piano il problema ontologico o della realtà in quanto essere conoscibile in sé e per sé.

Idea

Il termine, per lo più utilizzato come sinonimo di *phantasm*, indica in Hobbes l'esperienza che animali e uomini hanno quando dei corpi modificano i loro organi di senso: l'*idea* è dunque essenzialmente movimento, registrato dagli esseri animati come immagine.

Immaginazione

L'*immaginazione* (*imaginatio*) è per Hobbes decadimento della sensazione, progressivo sfumare della vivacità con cui originariamente essa si impone. Decadimento che non implica comunque esaurimento, dal momento che il filosofo applica rigorosamente al senso (che si riduce a moto) il principio di inerzia, per cui un oggetto in movimento persevera nel proprio stato sin tanto che non ne sia impedito da altro oggetto. Il susseguirsi di sensazioni comporta un sovrapporsi di moti e l'azzeramento dei precedenti più deboli. L'immaginazione, aristotelicamente, si lega strettamente alla *memoria* e alla *esperienza*. Il termine memoria accentua la distanza della prospettiva e indica la consapevolezza della attenuazione del senso (la percezione di aver percepito), mentre esperienza indica la memoria di molte cose.

Legge

È lo stesso Hobbes a offrirci una concisa e chiara definizione: *legge è il comando di una persona, sia essa un uomo o una corte, il cui precetto contenga in sé la ragione dell'obbedienza*. Una legge presenta due aspetti, uno formale e uno contenutistico. La forma è quella che esprime l'autorità da cui la legge è creata; il contenuto è la parte che esprime ciò che si deve fare. Perché un precetto possa essere considerato legge, è necessario che esso sia promulgato, oralmente o per iscritto (nel caso delle leggi umane; diverso il caso della legge divina, trasmessa o per ragione, o per rivelazione o per profezia).

Legge di natura

Hobbes definisce tale *dettame della retta ragione*, frutto di un calcolo sulle possibilità di autoconservazione, che sollecita una condotta adeguata nelle relazioni con altri individui, all'interno dello stato di natura. Non si tratta quindi di una norma universale inscritta nella creazione, né di un patrimonio innato della nostra ragione, ma di *regole prudenziali* escogitate per risolvere il *bellum*. Le leggi di natura (una ventina quelle elencate dal filosofo) hanno infatti il compito di condurre al superamento dello stato di natura e di se stesse, suggerendo, di fronte alla lotta mortale innescata dal diritto a tutto, il passaggio contrattuale alla società civile, in cui la loro funzione sarà surrogata, coercitivamente, dalle leggi civili.

Nello stato di natura le leggi naturali sono valide ma non hanno una reale efficacia proprio per l'assenza di costrizione, in un contesto di marcato egoismo utilitaristico. L'unica via per rendere

efficaci le leggi naturali, perché gli uomini agiscano secondo ragione, è quella che porta all'istituzione di un potere sovrano, quindi fuori dello stato di natura, dunque oltre quelle stesse leggi naturali.

Libertà

Gli uomini, per Hobbes, sono liberi (hanno libertà) ma non hanno libero arbitrio: ogni azione umana è legata a un processo di scelta rigorosamente vincolato ai nessi di causa e effetto, e quindi alla necessità. La libertà consiste allora, più modestamente, nell'assenza di ostacoli all'azione (in ultima analisi, al movimento): gli uomini sono liberi quando la loro azione dipende immediatamente da una deliberazione della loro volontà.

Metodo

Il termine indica in Hobbes lo strumento essenziale grazie al quale si sviluppa ogni ricerca scientifica. Egli individua due metodi: quello analitico o risolutivo e quello sintetico o compositivo. Il metodo analitico procede alla ricerca di una causa possibile a partire da un dato effetto; quello sintetico, invece, propone un effetto possibile a partire da una causa data.

Ragione

Ragione (ratio) è calcolo o computo: addizione o sottrazione di nomi, secondo le indicazioni del *De Corpore*, oppure ancora, secondo la lezione più antica, *corretta combinazione di proposizioni vere*, sillogismo. In ogni caso, per Hobbes la *ragione* si riduce alla capacità di coniugare, in modo adeguato rispetto alle convenzioni linguistiche alla base dei loro significati, i termini nelle proposizioni e queste in sillogismi: essa viene dunque a dipendere da una *efficiente nomenclatura delle cose*.

Religione

La religione è definita in *Leviathan* come *timore di un potere invisibile, finto dalla mente o immaginato a partire da racconti pubblicamente ammessi*. Hobbes individua tre semi originari della *religione*: la curiosità circa quel che accade, la curiosità circa il perché di un determinato accadimento con le sue peculiari circostanze, la curiosità per la le relazioni tra cause e effetti. I primi due aspetti sono quelli più direttamente collegati all'angoscia che si esprime nella superstizione; il terzo porta a una prova autentica della esistenza di Dio come primo motore. Altri ingredienti fondamentali della religione sono riconosciuti soprattutto nelle credenze intorno alla natura degli spiriti, e nell'ignoranza delle cause.

Sensazione

La sensazione (*sensation, sensio*) è un moto interno al corpo animale che origina un *fantasma* o una *idea*: la causa della sensazione è il movimento di un oggetto che si trasmette attraverso un medium alle parti esterne dell'animale (i suoi organi di senso), producendo appunto un moto delle parti interne, le quali contrappongono alla modificazione una resistenza (*conatus*). Dal momento che essa è rivolta all'esterno, l'animale che *sente*, il soggetto della sensazione, percepisce l'oggetto come *esterno*.

Sovrano

Summa potestas è termine da Hobbes impiegato per designare una istituzione, che può coincidere con un individuo (*monarchia*), un gruppo (*aristocrazia*) o con l'intera popolazione (*democrazia*). La sua caratteristica principale è la *assolutezza*, cioè il controllo totale su tutti gli aspetti della vita pubblica dei membri di una comunità, che sola può garantire una efficace azione di difesa della comunità stessa. Inoltre deve trattarsi di un potere monopolistico, cioè senza alternative e competitori, unitario e indivisibile (pena la sua disintegrazione), e irrevocabile.

Stato di natura

Hobbes usa l'espressione per designare i rapporti tra gli uomini nella condizione naturale, in altre parole quella che precede la costituzione dello Stato. Essa risulta dominata dalla tendenza di ogni individuo alla autoconservazione a spese degli altri, e evidenzia la *volontà di nuocere* che sarebbe insita nella natura umana. Il concetto di *stato di natura*, che pur ritiene un valore prevalentemente metodologico, funzionale all'analisi dei meccanismi e delle finalità delle organizzazioni statali, può riferirsi a determinate situazioni storiche, che possono così sintetizzarsi:

- società primitive (selvaggi, indigeni ma anche i popoli barbari dell'antichità), in condizioni cioè pre-statali,
- guerre civili, in occasione del dissolversi dello Stato,
- relazione inter-statali, in assenza quindi di un potere superiore comune (Bobbio).

Per altri versi, in quanto concetto sviluppato a partire da una idea ben definita della natura umana, che Hobbes considera sostanzialmente immutabile (in linea con le analisi di Machiavelli), si può sostenere che tale *stato* perduri, al limite, anche dopo l'istituzione della società civile, relativamente a quegli ambiti in cui non si sia espressa l'attività legislatrice dell'autorità.

La caratteristica essenziale di questo *stato* è la sua coincidenza di fatto con una situazione di ostilità o conflitto diffuso, che Hobbes indica come *bellum omnium contra omnes*, innescato dal naturale diritto di tutti a tutto quanto sia reputato utile alla propria conservazione.

Verità

La *verità* è nelle proposizioni e non nelle cose: essa per Hobbes dipende dunque dalla corretta sintassi linguistica, dall'uso corretto dei nomi, in altre parole dalla coerente applicazione delle convenzioni.

Volontà

Si tratta per Hobbes dell'ultimo desiderio di un animale prima dell'azione: ultimo di una catena (quella della deliberazione) nella quale si alternano appetiti e avversioni. In tal senso avviene una sostanziale equiparazione tra uomo e bestia, e una rigorosa riduzione del fenomeno del volere allo schema meccanicistico.